BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT
VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben von Rudolf Kittel
Dritte Folge Heft 3

*

Heinrich von Baer

Der Heilige Geist in den Lukasschriften

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART
1926

DER HEILIGE GEIST IN DEN LUKASSCHRIFTEN

VON

LIC. HEINRICH VON BAER

VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1926

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben

von

RUDOLF KITTEL

DRITTE FOLGE HEFT 3

(Der ganzen Sammlung Heft 39)

Die erste Folge der „Beiträge" (Heft 1 – 25)
ist bei J. C. Hinrichs in Leipzig
erschienen

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Vorwort.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit habe ich bereits im Jahre 1922 im neutestamentlichen Seminar durch Herrn Professor D. Deißner erhalten. Im Sommer 1924 konnte ich das Ergebnis meiner Untersuchungen als Inauguraldissertation der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Greifswald vorlegen. Die schweren wirtschaftlichen Verhältnisse zwangen mich, damals von einer Veröffentlichung im Druck abzusehen. Nur durch die weitgehende Beihilfe der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ist es mir möglich geworden, die begonnene Arbeit weiter auszubauen und in Buchform erscheinen zu lassen.

Es ist mir ein Bedürfnis, an dieser Stelle meinen Lehrern, den Herren Professoren D. K. Deißner und D. G. Kittel, die mir mit Rat und Tat zur Seite gestanden haben, und der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, die die Drucklegung dieses Buches ermöglicht hat, meinen aufrichtigen Dank auszusprechen.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

A. Einleitung.

B. Erster Teil.

C. Zweiter Teil.

D. Schluß.

A. Einleitung.

Die in dieser Arbeit gestellte Aufgabe.

I. Die Fragestellung und Voraussetzungen.

1. Die Fragestellung.

Vielfach ist bereits auf die Tatsache hingewiesen worden, daß der „Heilige Geist" — „πνεῦμα ἅγιον" innerhalb der Lukasschriften besonders häufig erwähnt wird, und zwar auch als Benennung der göttlichen Kraft, in der Jesus gewirkt hat. So schreibt Feine: „bemerkenswert ist ferner, daß Lukas stärker als die anderen Evangelisten die Wirksamkeit Jesu unter die Kraft des Heiligen Geistes stellt" [1]). Noch bedeutender ist jedoch die Rolle, die Lukas in der Apostelgeschichte dem Heiligen Geiste zuweist. Beginnend mit dem Wort von der Geistestaufe [2]) und der Verheißung des Heiligen Geistes [3]) sowie der Erfüllung beider Weissagungen am Pfingsttage [4]), ist das ganze Werk ein Erweis dieses unerschrockenen Bekennergeistes, der in den Aposteln wirkt. Es ist das die „ἐξ ὕψους δύναμις" [5]), die, von dem kleinen Kreise der Jünger in Jerusalem ausgehend, mit Paulus ihren Einzug in die Welthauptstadt Rom hält. Derselbe Heilige Geist, der sich im Missionstriebe der Apostel verkörperte, ist es auch gewesen, der Lukas veranlaßt hat, sein Doppelwerk für den „hochvermögenden" [6]) Theophilus zu verfassen.

---

1) P. Feine: Einleitung in das N. T. 1923, S. 64.
2) Acta 1, 5.
3) Acta 1, 8.
4) Acta 2.
5) Lk. 24, 49; vgl. Acta 1, 8.
6) Die Anrede „κράτιστε θεόφιλε" scheint darauf hinzuweisen, daß Theophilus zu Beginn der Abfassung des dritten Evangeliums noch nicht in vollem Maße ein Glied der christlichen Gemeinde gewesen ist, Lk. 1, 3. Die Anrede „ὦ θεόφιλε" Acta 1, 1 scheint auf eine unterdessen erfolgte Annäherung zwischen Lukas und Theophilus hinzudeuten, wenn wir auch die übliche Anrede „Geliebter" und „Bruder" vermissen.

Das Pneuma Hagion treibt zum „εὐαγγελίζεσθαι“ [7]). Als Ursache und Folge gehören „πνεῦμα ἅγιον“ und „εὐαγγελίζεσθαι“ zu den Elementen der lukanischen Theologie und bilden das Leitmotiv für das Doppelwerk. Im Evangelium tritt freilich das Pneuma Hagion weniger deutlich als die treibende Kraft hervor, als das in der Apostelgeschichte der Fall ist. Manche Umstände haben den Verfasser daran gehindert, diesem seinem Leitmotiv auch im ersten Teil seines Geschichtswerkes volle Geltung zu verschaffen. Im Evangelium mußte sich Lukas strenger an die ihm vorliegenden schriftlichen Quellen halten, als das in der Apostelgeschichte, in der er selbst als Augenzeuge eines Teiles der berichteten Ereignisse in Betracht kam, der Fall zu sein brauchte.

Im heilsgeschichtlichen Aufbau dieses Doppelwerkes ist es auch begründet, daß der Heilige Geist erst nach der Pfingsterzählung, also in der eigentlichen Epoche des Geistes voll zur Geltung gebracht ist [8]).

Wenn wir von einem Leitmotiv reden, unter welches der Verfasser die Gliederung und Behandlung des von ihm übermittelten Stoffes gestellt hat, so haben wir prinzipiell bereits die Möglichkeit zugegeben, daß auch die theologische Eigenart des Verfassers in diesem Werk zum Ausdruck kommt und der Gesamtkomposition den Stempel aufgedrückt hat. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß praktisch eine umfassende und klare Herausarbeitung dieser theologischen Eigenart durchführbar ist. Über die Theologie des Paulus sowie des Verfassers des Hebräerbriefes läßt sich leichter etwas Sicheres feststellen als über die religiösen Anschauungen eines der synoptischen Evangelisten. Wenn die Verfasser der übrigen neutestamentlichen Schriften aus eigenem Erleben heraus das meiste in ihren Werken gestaltet haben (letzteres gilt auch von Johannes, der ebenfalls größtenteils aus eigener Erinnerung geschöpftes Material bringt), so arbeiten alle drei Synoptiker (jedenfalls Matthäus und Lukas) nach vorliegen-

---

7) „εὐαγγελίζεσθαι“ im N. T. außer bei Lukas und Paulus nur noch I. Pt. 1, 12 gebraucht.

8) Es sei hier auf den Abschnitt B. dieser Untersuchung hingewiesen, sowie auf die Besprechung des Logions von der Sünde wider den Heiligen Geist, Lk. 12, 10 im Verhältnis zu Mt. 12, 31 f. und Mk. 3, 28 f.

den mehr oder weniger fest geformten Berichten. Auch in der Apostelgeschichte kann Lukas nur teilweise seinen eigenen Aufzeichnungen folgen, im übrigen muß er sich der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung durch Gewährsmänner bedienen. Dadurch ist der von ihm wiedergegebene Bericht bereits vorher durch das Medium mehrerer oder wenigstens einer Person gegangen, das ebenfalls die Spuren seiner Eigenart in der Fassung der Erzählung hinterlassen haben kann. Außerdem ist noch zu berücksichtigen, daß die synoptischen Evangelisten im theologischen Gehalt ihrer Berichte sich hauptsächlich auf die Wiedergabe der Verkündigung Jesu beschränken, die ihnen in geprägter Form als Herrenworte vorgelegen hat[9]). Desgleichen übermittelt uns Lukas in der Apostelgeschichte ganze Reden, wie die des Petrus, Stephanus, Paulus usw., die wohl nicht in der vorliegenden Fassung von der genannten Person gesprochen sein können, dennoch aber vieles diesen Männern Eigentümliche aufweisen[10]). Inwieweit die genannten Personen oder auch Dritte, nicht direkt genannte, als Übermittler dieser Reden in Frage kommen, ist im einzelnen Falle schwer zu entscheiden[11]). In solchen Reden ist aber der größte Teil des theologischen Gehaltes der Apostelgeschichte eingeschlossen.

Wenn wir die Schwierigkeiten einer Erfassung und Herausstellung der spezifisch lukanischen Theologie voll einschätzen, so ist die Frage nicht unberechtigt, ob eine solche Herausarbeitung der theologischen Eigentümlichkeiten des Lukas überhaupt möglich ist. Bisher hat es noch niemand versucht, eine Monographie über die religiöse Glaubens- und Vorstellungswelt eines der

---

9) Im Johannesevangelium tragen auch die Herrenworte ein ausgesprochen johanneisches Gepräge, so daß die Formung der Reden durch den Evangelisten zum großen Teil außer Frage steht, wenn auch der Gehalt dieser Worte auf Jesus selbst zurückzuführen ist.

10) Lukas ist wohl höchstens als Verfasser einiger Paulusreden anzusehen, aber der Gedankengehalt, sowie die typische Ausdrucksweise dieser Reden weisen ebenfalls auf getreue Wiedergabe paulinischer Missionspraxis hin.

11) Selbst die Stephanusrede scheint mir eine Wiedergabe einer von Stephanus gesprochenen Rede zu sein. M. E. folgt Lukas hier einem schriftlichen Berichte. Freilich ist es nicht die Verteidigungsrede vor dem Synedrium, sondern eine der Disputationsreden, auf die hin er verklagt worden ist.

synoptischen Evangelisten zu schreiben [12]. Diese Untersuchung, die sich freilich nur auf ein Spezialgebiet beschränkt, soll zeigen, inwieweit eine solche Arbeit möglich ist.

Noch einen anderen Zweck verfolgt diese Arbeit. Selbst wenn es uns nicht immer glücken sollte, eine theologische Eigenart des Lukas nachzuweisen, so ist bereits die Feststellung verchiedener Eigentümlichkeiten, die wir an den Pneuma-Aussagen des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte machen, an sich von Wert, zeugen doch solche abweichende Vorstellungen von der Mannigfaltigkeit, die in dem Bilde der Frömmigkeit der ersten Christenheit herrschte. Eine solche Vielgestaltigkeit, wie sie sich in den verschiedenartigsten Aussagen über den Heiligen Geist äußert, braucht keineswegs ein Zeichen auseinanderstrebender Tendenzen zu sein. In allen solchen Fällen Einflüsse fremder Religionen oder Kultusgemeinschaften vorauszusetzen, ist nicht gerechtfertigt. Im Gegenteil werden meistens im Vergleich mit ähnlichen Vorstellungen der hellenistischen Welt sich so tiefgehende prinzipielle Unterschiede feststellen lassen, daß der neutestamentliche Pneumaglaube der außerchristlichen Umwelt gegenüber als eine Einheit erscheinen muß. Größtenteils handelt es sich um keinerlei wirkliche prinzipielle Abweichungen innerhalb der Anschauungswelt der ersten Christenheit, sondern lediglich um die individuelle Auffassung von demselben christlichen Grunderlebnis, dem Beherrschtsein vom Geiste Jesu Christi. Wie der neugestaltende Geist des Herrn die allerverschiedensten Kreise erfaßte, so sind auch die Aussagen über diese heilige Kraft, die in den Jüngern wirkte, dank der Verschiedenartigkeit des Fassungsvermögens und der Veranlagung des einzelnen, äußerst mannigfaltig. Die Vielheit der Schilderungen zeugt von der Ursprünglichkeit des religiösen Lebens, das in der Urchristenheit herrschte, von der Universalität des Geistes, der in die verschiedensten Schichten der Bevölkerung eingedrungen war, und von den gewaltigen Ereignissen, die sich innerhalb der ersten Gemeinden zugetragen haben, von denen die Jünger ein Zeugnis ablegten, ge-

12) Einzelne Ansätze zu einer solchen Lukasmonographie könnten wir vielleicht in den Untersuchungen Harnacks feststellen; speziell die Schrift „Lukas der Arzt“ beschäftigt sich aber hauptsächlich mit der Person des Lukas, als des Verfassers des Geschichtswerkes, und berührt die theologische Eigenart nur wenig.

mäß dem Charisma, das ihnen vom Geist verliehen ward. Vielleicht kann auch die Untersuchung an ihrem bescheidenen Teil dazu beitragen, eine Seite der Frömmigkeit und des Glaubens der Urchristenheit hervorzuheben, die bisher noch wenig Beachtung gefunden hat.

2. Die Anhaltspunkte, die uns die Lukasschriften zur Lösung der Aufgabe bieten.

Von den drei Synoptikern bietet Lukas in seinem Evangelium noch am meisten Handhaben, die uns eine gewisse Berechtigung zu Schlußfolgerungen auf seine persönliche theologische Einstellung geben. Hauptsächlich ist es aber die Tatsache, daß wir in der Apostelgeschichte ein zweites Werk des Lukas haben, an dem wir die aus dem Evangelium erarbeiteten Gesichtspunkte auf ihre Brauchbarkeit prüfen können, die uns eine Lösung unserer Aufgabe erleichtert. Lukas haben für sein Evangelium verschiedenartigere Quellen, als den beiden übrigen Synoptikern, zu Gebote gestanden. Unter diesem Material hat er auch mehr gesichtet, als es Matthäus tut. Er vermeidet es, Dubletten zu bringen, und entscheidet sich in so einem Falle für einen der ihm vorliegenden Berichte [1]). So ist es z. B. für unsere Untersuchung von Wichtigkeit festzustellen, daß in der Perikope über die Sünde wider den Heiligen Geist Lukas sich ausschließlich für den Text entschieden hat, der ihm in der Quelle Q. vorgelegen haben muß, während Matthäus die Q.-Fassung mit dem Wortlaut des Markustextes kombiniert. Noch mehr jedoch als aus der Auswahl des Stoffes läßt sich aus der Anordnung desselben innerhalb des Evangeliums schließen.

Wenn die Quelle Q. auch nicht, wie früher angenommen wurde, ausschließlich Spruchmaterial oder Redestoff enthalten hat, so muß sie Matthäus jedenfalls in einer Form vorgelegen haben, die keine bestimmte Reihenfolge des in der Quelle enthaltenen Materials vorschrieb. Nur dadurch ist es zu erklären, daß Matthäus diesen Stoff zu gewaltigen Reden zusammengestellt hat,

1) Es ist freilich nicht immer festzustellen, ob ihm einzelne Berichte, die in seinem Evangelium fehlen, wirklich bekannt gewesen sind, denn Lukas hat scheinbar das Markusevangelium noch nicht in der vollen letzten Redaktion, wie sie Matthäus vorlag, gekannt.

während Lukas einen großen Teil desselben Materials in den Erzählungsstoff eingeordnet bringt, wobei sich an der Mehrzahl der Stellen nachweisen läßt, daß sich gerade bei Lukas ein ursprünglicher und zwangloser Zusammenhang ergibt [2]).

In einem Fall können wir feststellen, daß Lukas bewußt den quellenmäßigen Zusammenhang durchbrochen hat. Das ist aus der Voranstellung der Perikope von der Predigt Jesu in der Synagoge zu Nazareth vor die Erzählung seiner Wirksamkeit in Kapernaum ersichtlich. In diesem Fall dürfen wir einen sehr schwerwiegenden Grund voraussetzen, der den Evangelisten veranlaßt haben muß, seiner sonstigen Genauigkeit in der Anordnung des Quellenmaterials untreu zu werden.

Solche und ähnliche Erwägungen bieten uns einige Handhaben zur Beurteilung der theologischen Gesichtspunkte, die Lukas in seinem Werk zum Ausdruck bringen wollte. Vor allem liefert uns die Apostelgeschichte in den „wir" Berichten, sowie in den Verbindungsabschnitten und Überleitungen, die vielfach die Hand des Lukas verraten, einiges Material zur Bewertung der eigenen Anschauungen des Verfassers. Auch wenn wir die Gesamtkomposition dieses Doppelwerkes als Ganzes ins Auge fassen, werden wir uns dem Eindruck nicht entziehen können, daß eine Zielstrebigkeit und Geschlossenheit des Aufbaues vorhanden ist, die einen bestimmten Willen des Evangelisten zum Ausdruck bringt.

Es ist wohl das Verdienst Schleiermachers [3]) gewesen, manche Eigenart im Aufbau des Lukasevangeliums zuerst erkannt zu haben. Später haben die extremen Tendenzkritiker der Tübinger Schule den Lukasschriften, besonders aber der Apostelgeschichte, ihr Interesse zugewandt [4]). Wenn es auch in erster Linie Einlei-

2) Es ist möglich, daß auch Lukas die Q.-Quelle in einer anderen Form wie Matthäus, vielleicht sogar in einer Kombination mit dem sog. lukanischen Sondergut, vorgelegen hat.

3) Schleiermacher: Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch, 1817. Schl. versucht an dem Lukasevangelium die Diegesenhypothese, die er auch auf die anderen Synoptiker ausdehnen will, durchzuführen.

4) Als Erster ist in diesem Zusammenhange Schneckenburger zu nennen. „Über den Zweck der Apostelgeschichte", 1841. Es folgen F. Chr. Baur: „Paulus, der Apostel Jesu Christi", 1845 und „Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien", 1847. Br. Bauer: „Die Apostelgeschichte", 1850. Schwegler: „Nachapostolisches Zeitalter", 1846.

tungsfragen sowie der Wert der Apostelgeschichte als historische Quelle gewesen sind, die diese Theologen interessierten, so ergab sich auch für sie die Notwendigkeit, sich in ihrer Untersuchung genauer mit der in diesen Schriften zum Ausdruck kommenden Theologie zu befassen Mit der Annahme eines ausgesprochen tendenziösen Charakters der Apostelgeschichte hatten sie sich bereits soweit einseitig festgelegt, daß sie allzu leicht geneigt waren, alle Eigentümlichkeiten dieser Schrift auf Kosten der Tendenz des Verfassers zu setzen. So manches, was uns in den Lukasschriften auffällt, ist nicht aus der persönlichen Einstellung des Autors zu verstehen, sondern als theologisches Gemeingut der Urchristenheit anzusehen. Wir besitzen äußerst wenig Zeugnisse über die allgemeine Theologie der ersten christlichen Gemeinden. Aus den Briefen des Neuen Testaments können wir sie nur mit den Augen sehr ausgesprochener Persönlichkeiten, wie es durchweg die Verfasser dieser Briefe waren, kennen lernen. Ferner sind die Mehrzahl dieser Schriften aus einem bestimmten Anlaß und zu einem ausgesprochenen Zweck geschrieben. In der Apostelgeschichte haben wir das einzige uns erhaltene Werk jener Zeit, das in erzählender Form von den Vorgängen in jenen Gemeinden handelt. Daher ist es auch selbstverständlich, daß wir in den Acta manches Auffallende finden müssen, das durch die neutestamentliche Briefliteratur nicht zu belegen ist, das aber dennoch zu den typischen Erscheinungen unter den primitiven Kreisen jener Gemeinden gehört.

Ist es nicht an sich schon auffallend, daß dem Verfasser unserer Schriften sich scheinbar gegenseitig ausschließende religiöse Tendenzen zugemutet werden? Einerseits sind es der jerusalemischen Gemeinde verhältnismäßig fernliegende Weltmissionsgedanken, andererseits aber Züge ausgesprochen ebionitischen Charakters, wie sie gerade als ein Charakteristikum der Urgemeinde gelten könnten. [5]).

Zeller: „Die Apostelgeschichte kritisch untersucht“, 1850. Ihnen folgt Overbeck: Neubearbeitete Auflage von De Wettes „Kurze Erklärung zur Apostelgeschichte“, 1870 und H. J. Holtzmann: „Die Apostelgeschichte — Handk. z. N. T.“

5) Man beachte die Verwandtschaft mancher Anschauungen, die sowohl in den Lukasparallelen zur Bergpredigt, als auch in der Apostelgeschichte

Wenn auch die Forschung auf dem Gebiete des Lebens, der Sitten und theologischen Anschauungen der ersten Christenheit mit dem Abebben der Hochflut der extremen Kritik und Skepsis unseren Quellen gegenüber, wie sie die alte Tübinger Schule heraufbeschworen, ein gutes Stück vorwärts gekommen ist, so sind wir auch heute nicht in der Lage, auf wirklich sichergestellten Ergebnissen weiterbauen zu können. Die Arbeiten, die auf dem Gebiet der Erforschung der religiösen Anschauungen der ersten Gemeinden geleistet sind, kranken vielfach an einem Mangel des Verständnisses für die Realität des Bewußtseins des Eingreifens des göttlichen Geistes in das Leben jener ersten Christen. Der Glaube an den auferstandenen und erhöhten Herrn und das Bewußtsein, von seinem Geiste geleitet zu werden, bilden aber den Schlüssel zum Verständnis der jungen Christenheit.

3. Die Einleitungsfragen und ihre Beantwortung als Voraussetzung der Untersuchung.

In unserer Arbeit können wir nicht der Entwicklung der theologischen Erforschung der ersten Christenheit und der Lukasschriften historisch nachgehen. Dennoch ist es nötig, einiges über den heutigen Stand der Wissenschaft zu erwähnen, um feststellen zu können, inwieweit wir bereits an Erarbeitetes anknüpfen können, und an welcher Stelle wir mit unserer Untersuchung von Grund aus neue Arbeit zu leisten haben.

Was die Festsetzung der Abfassungszeit der Apostelgeschichte anbetrifft, so bestehen auch heute noch trotz der vorzüglichen Untersuchungen Harnacks [1]) und Kochs [2]) die erheblichsten Meinungsverschiedenheiten. Dennoch ist die Sachlage soweit klargestellt, daß wir uns auf bereits Erarbeitetes stützen können. Da das dritte Evangelium den ersten Teil des lukanischen Doppelwerkes bildet [3]), ist damit auch die Grundlage der Fixierung der Abfassungszeit dieser Schrift gegeben.

---

zum Ausdruck kommen, mit den Anschauungen, die im Jakobusbrief enthalten sind.

1) Harnack: „Beiträge zur Einl. in d. N. T.“ I. „Lukas der Arzt“, 1906. III. „Die Apostelgeschichte“, 1908. IV. „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte“, 1911.

2) Koch: „Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes“, 1911.

3) Vgl. Acta 1, 1.

Die Verfasserfrage ist insofern leichter zu lösen, als die Meinung aller Exegeten heute darin übereinstimmt, daß sowohl Evangelium als Apostelgeschichte von einem Verfasser, der ein Heidenchrist gewesen sein muß, geschrieben sind [4]). Wir müssen uns aber davor hüten, auf die Kenntnis der ärztlichen Terminologie des Lukas zu viel Gewicht zu legen und aus der Apostelgeschichte einen Beweis entnehmen zu wollen, daß der Autor unbedingt ein Arzt gewesen sei und darum mit dem Begleiter des Paulus—Lukas identisch sein müsse [5]). Nur so viel läßt sich nachweisen und ist m. E. durch die Schriften Harnacks erwiesen, daß der altkirchlichen Überlieferung, der Arzt Lukas sei der Verfasser beider Schriften gewesen, nichts widerspricht.

Weniger erfreulich ist es um den Stand der Quellenkritik bestellt. Weder in der synoptischen Frage, noch in der Quellenscheidung, die in der Apostelgeschichte versucht worden ist, sind wir in der Lage, auf wissenschaftlich gesicherter Grundlage zu fußen [6]). Wir werden uns, was das Evangelium anbetrifft, auf die gröbste Scheidung des Gesamtstoffes in die Hauptkomplexe: Markus, Logienquelle — Q. und lukanisches Sondergut, zu beschränken haben. Außerdem sind in den Kindheitserzählungen, sowie in den Auferstehungsberichten von Lukas noch andere Quellen verarbeitet worden. Auch eine mündliche Tradition mag sich stellenweise geltend machen [7]).

In betreff der Quellenfrage in der Apostelgeschichte wird eine noch größere Skepsis zu den vielfach aufgestellten Hypothesen am Platz sein [8]).

Im ersten Teil der Apostelgeschichte sind m. E. nur der Stephanusbericht Kapitel 6 und 7, sowie einzelne Teile der Petruserzählungen mit einiger Sicherheit auf schriftliche Quellen zurück-

---

4) Das hat bereits Zeller nachgewiesen.

5) So Hobart: „The medical language of St. Luke", 1882, aber auch Zahn: „Einleitung in d. N. T." 1908, Bd. II, S. 427, und Harnack: „Luk. der Arzt", S. 10.

6) Über den Stand der synoptischen Forschung informiert Feine: „Einl. in d. N. T.", 1923, § 5.

7) Vgl. Feine, Einl. S. 40.

8) Spitta: „Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren Wert", 1891. Jüngst: „Die Quellen der Apostelgeschichte", 1895.

zuführen. Im ganzen werden wir uns Harnack und seiner Scheidung des Stoffes in Überlieferungskomplexe [9]) anzuschließen haben.

Als letzte der Einleitungsfragen bleibt noch die Textfrage zu erledigen. Sie ist von großer Wichtigkeit wegen der sog. westlichen Lesart, die der Kodex D. und die von ihm abhängigen Codices in der Apostelgeschichte repräsentieren, und die ganz erhebliche Abweichungen von dem üblichen Text aufweisen. Auch hier können wir uns der Hypothese von Blaß und Zahn, die eine doppelte Redaktion der Acta durch Lukas annehmen, nicht anschließen [10]). Wir werden vielmehr jede einzelne in Frage kommende Stelle textkritisch zu prüfen haben.

Da diese Einleitungsfragen für unsere weitere Untersuchung von grundlegender Bedeutung sind, so seien alle von uns auf diesem Gebiet gemachten Voraussetzungen ohne weitere Begründung der Reihe nach aufgezählt.

1. Die Apostelgeschichte ist im Jahre 63 p. Chr., d. h. nicht lange nach dem Zeitpunkt, bis zu dem uns die Erzählung führt, geschrieben, und zwar vor der neronischen Verfolgung. Vorher ist von derselben Hand das 3. Evangelium verfaßt [11]).
2. Der Verfasser dieser Schriften ist, der allgemeinen Tradition entsprechend, Lukas, der Arzt, der Begleiter des Paulus; er ist auch der Schreiber der Tagebuchblätter, die im Wirbericht verarbeitet sind.
3. Er ist griechischer Herkunft und stammt aus Kleinasien [12]).

9) Harnack: Apg. S. 131—158. Was die mündliche Überlieferung in der Apostelgeschichte anbetrifft, vgl. Wikenhauser: „Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert“, 1920, § 17.

10) Blaß: „Theol. Stud. u. Kr.“, 1894, S. 86—119. Derselbe: „Acta apostulorum sive Lucae ad Theophilum liber alter“, 1895, S. 24—32. Zahn: „Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas“, 1916. Derselbe: „Einl. in d. N. T.“, 1907, Bd. II S. 341—365.

11) Vgl. die späteren Arbeiten von Harnack, speziell „Neue Untersuchung zur Apostelgeschichte“. 1911, S. 63—87, und Koch: „Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes“, 1911.

12) Daß Lukas der alten Tradition entsprechend aus Antiochia stammte, ist möglich, nur bleibt dann die dürftige Schilderung der

4. Daraus ergibt sich bereits die Wahrscheinlichkeit, daß Lukas gute Quellen zur Verfügung gestanden haben. Aus der Urgemeinde ist er sicher mit Jakobus, Barnabas, Philippus, Silas und Johannes Markus, vielleicht auch mit Petrus, außerdem wohl auch mit einer Anzahl uns namentlich nicht bekannter Personen zusammengetroffen [13]). Als Begleiter des Paulus wird er wohl auch von diesem manche Nachricht erhalten haben [14]). (Freilich nicht den Bericht über das den Apostelkonzil.) Daß manche Erzählungen der Apostelgeschichte mit den Aussagen der Paulusbriefe nicht übereinstimmen, braucht uns ebensowenig zu wundern, wie die erheblichen Unstimmigkeiten, die innerhalb der Apostelgeschichte zwischen den einzelnen Berichten bestehen [15]).
5. Als Quellen des Evangeliums kommen hauptsächlich schriftlich fixierte Berichte in Betracht: das Markusevangelium, die Logienquelle Q., der größte Teil des im Reisebericht verarbeiteten Stoffes, sowie das Material, das der Geburts- und Kindheitsgeschichte zugrunde liegt. Als einzelne Die-

---

Gründung der Gemeinde in Antiochia unerklärt, Acta 11, 19—22. Das Vorwort zum Lukasevangelium, auf das Zahn aufmerksam macht: „Kom. z. N. T. Lukasev.“ S. 14 und Exkurs II, S. 741 ff. nennt Lukas einen Syrer aus Antiochia. Es ist anzunehmen, daß auch hier Lukas nicht als Nationalsyrer bezeichnet werden soll. Selbst wenn die Annahme Deißmanns, daß Lukas mit dem Rm. 16, 21 genannten Lukios zu identifizieren sei, stimmt, ist damit noch nicht gesagt, daß Lukas ein Jude gewesen sei, denn das „οἱ συγγενεῖς μου“ kann sich auch bloß auf Jason und Sosipatros beziehen. Vgl. Deißmann: „Lukas — Lukios,“ in der Festgabe für D. Dr. Harnack zum 70. Geburtstag 1921, S. 117—120.

13) Vgl. Zahn: Einl. Bd. II, S. 418 ff. und Koch a. a. O. S. 31 ff. Harnack macht auf Philippus als Gewährsmann des Lukas aufmerksam: „Luk. d. Arzt“, S. 97 und III. Apg. S. 122 ff., ebenso auf Gajus und Aristarch: „Luk. d. Arzt“, S. 28. Apg. S. 150 f. Koch legt besonderes Gewicht auf Markus als Berichterstatter über die Wunder des Petrus, a. a. O. S. 33. Zahn: Kom. z. N. T. Apg. Bd. II, S. 44 (I) weist darauf hin, daß ein Gewährsmann des Lukas Beziehungen zum Hofe des Herodes Antipas gehabt haben muß. Ebenso Harnack, Apg. S. 22, Anm. 1.

14) M. E. ist ein sehr gewichtiger Gewährsmann für den ersten Teil der Apostelgeschichte Markus gewesen, von dem auch die besten Erzählungen der petrinischen Tradition stammen.

15) Man vergleiche die drei Berichte über die Bekehrung des Paulus. Acta 9, 1—9; 22, 3—11; 26, 12—18.

gesen[16]) sind wohl die Berichte über die Erscheinungen des auferstandenen Herrn Lukas zugegangen, die er dann zusammengearbeitet hat.

Durch diese Voraussetzungen wird das Feld unserer Untersuchungen eingeschränkt:

1. Wir brauchen uns nur auf die Behandlung der christlichen und außerchristlichen religiösen Welt, wie sie sich bis zum Jahre 70 p. Chr. gestaltet hatte, zu beschränken. Nur soweit kommen die späteren Anschauungen für uns in Betracht, als wir hoffen können, durch sie Aufschlüsse über die früheren Bildungen zu erhalten.
2. Zur Feststellung echt lukanischer Züge dürfen wir uns in erster Linie auf die „Wirberichte", als Erzählungen von Begebenheiten, die der Verfasser als eigenes Erlebnis schildert, stützen.
3. Auch können wir, wo keine schriftliche Quelle nachweisbar ist, gute mündliche Überlieferungen aus erster Hand annehmen, freilich nur nach erfolgter reiflicher Prüfung.
4. Wir haben, was die religiöse Welt der heidnischen Kreise, aus denen Lukas stammte, betrifft, unser Augenmerk hauptsächlich auf den hellenistischen Synkretismus in Syrien und Kleinasien zu richten.

Trotz dieser Begrenzung unseres Forschungsgebietes haben wir noch nicht viel gewonnen. Wir brauchen nur einen Blick in das Buch von H. Böhlig[17]) zu werfen, um uns davon zu überzeugen, daß die Handelszentren Syriens und Kleinasiens in dem augusteischen Zeitalter auf religiösem Gebiet ein Land der unbegrenzten Möglichkeiten waren.

Sehr wenig ist uns auch über die Person des Lukas bekannt,

---

16) Um eine solche Diegese handelt es sich auch offensichtlich in der Perikope von der Ehebrecherin, die einige jüngere Codices nach Luk. 21 bringen (vgl. Joh. 7. 54), sie ist ein späterer Einschub, der aber der synoptischen Tradition nahesteht.

17) H. Böhlig: „Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter", 1913. Was von Tarsus gilt, wird wohl auch von Antiochia oder anderen Handelszentren gelten. Freilich soll nach Strabo Tarsus sich besonders im Eifer für Philosophie und Wissenschaften ausgezeichnet haben. Vgl. Feine: „Theologie des N. T.", 1919, S. 207.

denn die Mehrzahl der späteren zahlreichen Erzählungen von dem Maler Lukas usw. sind nicht geeignet, als Quellen einer historischen Biographie verwertet zu werden [18]). Besonders wichtig wäre es, etwas über das Verhältnis des Heiden Lukas zum Judentum oder zu den vom Judentum beeinflußten Kreisen zu wissen [19]).

Unsere Aufgabe wird es sein, in erster Linie die Lukasschriften selbst auf ihre Pneuma-Aussagen hin zu untersuchen und erst von dem gewonnenen Resultat aus sowohl auf die Frömmigkeit des Lukas, als auch auf seine etwaige Beeinflussung durch die jüdischen und heidnischen religiösen Vorstellungen Schlüsse zu ziehen.

II. Das „Pneuma hagion" als Objekt unserer Untersuchung.

1. Die Vielheit der Erscheinung und gleichzeitige Einheit des Geistes.

Die wirkliche Schwierigkeit unserer Untersuchung ist bisher noch nicht erwähnt worden. Diese liegt in der Materie selbst begründet. Der Heilige Geist, das „πνεῦμα ἅγιον", ist eine reale, lebendige Macht Gottes, die sich als solche nicht in Begriffe fassen und als Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung bannen läßt. Wenn wir auch an einzelnen Stellen des N.T. bereits auf einen formelhaften Gebrauch des Ausdrucks „πνεῦμα ἅγιον" stoßen, so ist es doch noch nirgends eine abgegriffene Redensart, sondern stets eine Glaubensaussage. Die ersten Christen wußten, was sie an dem Heiligen Geist, der ihnen verliehen ward, für eine einzigartige Gnadengabe Gottes und des erhöhten Herrn besaßen. Hinter jeder Aussage über den Heiligen Geist steht noch das lebendige Bewußtsein des Eingreifens Gottes in das innere oder äußere Leben der Gläubigen. Diese Tatsache wird bei den religionsgeschichtlichen Untersuchungen häufig außer acht gelassen. Es werden oft Parallelen herangezogen, die, äußerlich betrachtet,

18) Die besten alten Nachrichten der Kirchenväter über Lukas hat Zahn: „Kom. z. N. T. Lukasev.", Excurs II zusammengestellt.

19) Harnack fragt sich, ob Lukas nicht früher zu den Jüngern des Täufers gehört habe: „Neue Unters. z. Apg." S. 108, Anm. 3. Hierüber fehlen uns jedoch jegliche Nachrichten.

gewisse Analogien zu Aussagen neutestamentlicher Schriftsteller über den Heiligen Geist aufweisen, die aber in Wirklichkeit einer anderen religiösen Welt entstammen, da das Verhältnis von Gott und Mensch, das hinter diesen Geistesaussagen steht, keineswegs dem Glaubensverhältnis des Christen zur Gottheit entspricht.

In individualisierter Gestalt, wie er von den einzelnen Christen erlebt wurde, tritt uns der Heilige Geist in den Aussagen des N.T. entgegen. Daraus ist die Vielgestaltigkeit derselben zu erklären.

Im N. T. können wir, grob skizziert, drei ganz verschiedene Erscheinungsformen des Heiligen Geistes unterscheiden: den Parakleten im Johannesevangelium, das „πνεῦμα θεοῦ", „κυρίου" oder „ἅγιον" aus den Paulusbriefen, und den Pfingstgeist, der die Apostelgeschichte beherrscht.

So Verschiedenartiges auch von Johannes, Paulus und Lukas über diesen Geist ausgesagt wird, darin stimmen sie alle überein, daß dieser Gottesgeist auch in irgend einer Weise zu Christus, sowohl dem erhöhten Herrn als auch zu Jesus, wie er in Knechtsgestalt auf Erden wandelte, in Beziehung steht. Unter diesem Gesichtspunkte stellen wir hier die Aussagen über den Parakleten zusammen:

Joh. 14, 16 f. heißt es: „ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν . . . τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας."

Joh. 14, 26: „ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα το ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου."

Joh. 15, 26: „ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγω πέμψω ὑμῖν . . . ὃ παρὰ πατρὸς ἐκπορεύεται."

Joh. 16, 15: „ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται [τὸ πνεῦμα ἀληθείας vgl. V. 13] καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν."

An allen diesen angeführten Stellen ist die Person Jesu an der Aussendung des Heiligen Geistes beteiligt [1]).

Dasselbe gilt von den Aussagen über den Heiligen Geist in den Paulusbriefen, mit dem Unterschiede, daß Paulus von diesem Pneuma als von einem Besitz der Christen spricht; d. h. Paulus

1) Das Anhauchen der Jünger und die damit verbundene Geistesverleihung, die also eine ganz unmittelbare Übertragung des Geistes Jesu auf die Jünger darstellt, Joh. 20, 22, liegt auf einer ganz anderen Fläche als die Verheißung des Parakleten.

steht bereits vor der vollzogenen Tatsache der Geistesempfängnis und spricht von derselben als von einem erlebten Ereignis. Für ihn ist der Heilige Geist die große Grundtatsache des christlichen Lebens [2]), die aber unzertrennlich mit der Person Jesu verknüpft ist: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, Ga. 4, 6. Diesen Geist nennt er „πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ" Phi. 1, 19. Er will ihn nicht nur mit dem Geiste des erhöhten Herrn, sondern auch mit dem Jesu, des Sohnes Davids, identifiziert wissen, Rm. 1, 4 [3]).

Gleichzeitig mit dem Bewußtsein der Identität des Heiligen Geistes mit dem Geiste Jesu, ist die Gleichheit mit der in der Prophetie wirkenden Kraft gegeben [4]). Dieser Geist bildet aber auch das Einheitsband, das alle Gemeindeglieder zusammenfaßt.

Bei rein logisch verstandesmäßiger Beurteilung scheint es unverständlich, wie Paulus I. Kor. 12 alle die verschiedensten Charismata auf denselben göttlichen Ursprung zurückzuführen und als Produkt eines Geistes zu fassen vermag. I. Kor. 12, 2. Eine Norm für die Bewertung der Geisteswirkungen und der „πνευματικοί" sieht er in dem Verhältnis des Geistesträgers zu seinem Herrn, dem „κύριος Ἰησοῦς" gegeben, I. Kor. 12, 3 [5]). Damit hat er nicht nur für sich, sondern für die ganze erste Christenheit den Maßstab bestimmt, an dem die Geister gemessen werden sollen.

Wie Paulus weiter in I. Kor. 12 die geistige Verbindung mit dem Christus im Bilde der Einheit des Leibes mit seinen Gliedern schildert, so finden wir im Johannesevangelium denselben Gedanken des unlöslichen Zusammenhanges im Bilde des Weinstockes und der Reben wieder. Joh. 15, 1—8. Dieses Kapitel 15 ist aber gerade von den zwei großen Reden über den Parakleten eingefaßt. Daß Johannes auch wirklich diesen Heiligen Geist als die Verbindung zwischen dem Herrn und seinen Jüngern gewertet hat, beweist I. Joh. 4, 13.

---

2) Vgl. W. Bousset: „Kyrios Christos", 1921, S. 113.

3) Vgl. Rm. 5, 5; 8, 9 u. a. Stellen. Sie deuten im Zusammenhang, in dem sie stehen, auf den Geist des irdischen Jesus hin.

4) Am deutlichsten ist dieser Gedanke Lk. 4, 18; Acta 2, 17—31; I. Pt. 1, 10 ff.; Acta 7, 51 f. ausgesprochen, sowie an allen Stellen, wo ein Prophetenwort als Ausspruch des Heiligen Geistes angeführt ist.

5) Vgl. I. Joh. 4, 2.

Das feste Band der „κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος" [6]), das die Gemeindeglieder zu einer Heilsgemeinschaft zusammenfaßt, verbietet auch jede Lösung des Begriffes „Heiliger Geist" von Gott und Jesus, dem Christus.

Paulus bewertet wohl in ganz verschiedener Weise die einzelnen Geistesgaben, er tut es aber ausdrücklich im Hinblick auf die Erbauung der Gemeinde [7]). Alle diese Charismata zählt er zu den Gnadengaben Gottes. Es ist „ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα" [8]), das sie alle bewirkt. Mitten zwischen das 12. und 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes hat er das Hohe Lied von der Liebe eingeschaltet. I. Kor. 13. Für ihn ist der Heilige Geist in erster Linie der Liebesgeist Jesu Christi. Das ist nämlich der tiefgreifende Unterschied zwischen dem christlichen Geisteserlebnis und den Pneumavorstellungen anderer Religionen, daß in ersterem von Anfang an auch der heilige sittliche Ernst des Wesens Jesu Christi in irgendeiner Weise gegeben ist. Aus diesem Grunde ist gerade sowohl für Paulus als auch für Johannes die Gestalt Jesu Christi die Norm, an der die Geister auf ihre Echtheit hin zu prüfen sind.

In der Apostelgeschichte können wir keine so tiefgreifenden Geistesaussagen, wie die des Paulus oder Johannes feststellen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß wir es hier mit einem in Erzählungsform gehaltenen Literaturwerk zu tun haben und es dem Verfasser hauptsächlich auf die Wiedergabe sinnlich wahrnehmbarer Ereignisse ankommt. Dieses bedingt auch ein stärkeres Hervortreten der äußeren Wirkung des Heiligen Geistes.

Wenn wir nun den Pfingstgeist in der Apostelgeschichte auf seinen Zusammenhang mit der Person Jesu prüfen, so ergibt sich auf den ersten Blick keine unmittelbare Aussage, die ihn mit der auf Jesu ruhenden Kraft identifiziert hätte [9]). Der Ausdruck „πνεῦμα κυρίου", der mehrfach in der Apostelgeschichte gebraucht ist [10]), kennzeichnet nicht den Zusammenhang dieses Geistes speziell mit dem irdischen Leben Jesu.

---

6) II. Kor. 13, 13.

7) I. Kor. 14, 3 f.

8) I. Kor. 12, 11.

9) Acta 16, 7 findet sich der singuläre Ausdruck „πνεῦμα Ἰησοῦ". Es kann sich hierbei aber auch um eine Jesusvision handeln.

10) Acta 5, 9; 8, 39.

An dieser Stelle müssen wir auf die These Boussets eingehen [11]), die sich mit der Anschauung Gunkels [12]) im wesentlichen deckt. Diese Forscher sind der Anschauung, als sei der urchristliche Glaube an den Heiligen Geist seinem Ursprung nach von der Person Jesu Christi unabhängig gewesen. Die Geistesanschauung der Urgemeinde sei auf Grund ekstatischer Erlebnisse entstanden, die dann durch animistische Vorstellungen des primitiven Volksglaubens auf das Wirken eines Geisteswesens gedeutet worden seien. Paulus habe die Synthese von „Geistesmystik" und „Christusmystik" vollzogen, die in dem Satze „ὁ δὲ κύριος το πνεῦμά ἐστιν" II. Kor. 3, 17 gipfele. Erst durch diese Verschmelzung von Christus- und Geistesglauben sei der Heilige Geist bei Paulus zu der Grundtatsache des christlichen Lebens geworden. Somit sei die Bewertung des christlichen Geistes, als des sittlichen Geistes Jesu, nicht der primäre, urchristliche Geistesglaube gewesen.

Sollten wir in der Apostelgeschichte wirklich keinen direkten Zusammenhang zwischen Pfingstgeist und Geist Jesu nachweisen können, so wäre das eine Stütze der Boussetschen These. In der Apostelgeschichte tritt der Heilige Geist vielfach als selbständiger Machtfaktor auf, der durch die Jünger Wunder und Krankenheilungen bewirkt, ja, der nicht nur durch Handauflegung übertragbar zu sein scheint, sondern auch auf rein magische Art durch Vermittlung von leblosen Gegenständen oder den Schatten des Petrus seine Wunderkraft erweist. Auf diese Symptome der Geistesbegabung der Apostel werden wir noch zu sprechen kommen. An dieser Stelle sei nur erwähnt, daß sie der Schilderung, die die Evangelien von der Wunderkraft Jesu geben, keineswegs widersprechen. Auch von ihm ist eine „δύναμις" ausgegangen, die heilend auf Kranke wirkte, die das Gewand des Meisters berührten [13]). Ebenfalls hat auch er seinen Jüngern, die er ausgesandt hat, die Vollmacht, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, übertragen, was freilich nicht ganz auf derselben Fläche zu werten ist, wie die unter der Handauflegung der Apostel geschilderte

---

11) Bousset: „Kyrios Christos", 1921 S. 112 ff.

12) H. Gunkel: „Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach den populären Anschauungen d. apost. Zeit", 1888.

13) Lk. 8, 43—48.

Geistesverleihung. Höchstens die rein ekstatischen Erscheinungen, wie das Zungenreden oder die geistige Entrückung in höhere himmlische Sphären, wie sie in der Apostelgeschichte und bei Paulus geschildert werden, könnten als dem Wesen Jesu fremdartige Geisteswirkungen angesehen werden, da die kanonischen Evangelien keine ähnliche Begebenheit aus dem Leben Jesu berichten.

Trotzdem empfindet Paulus keine Schwierigkeit, auch diese Geisteswirkungen auf dasselbe Pneuma, das für ihn das Pneuma des Herrn ist, zurückzuführen. Wenn diese ekstatischen Erscheinungen Paulus nicht daran gehindert haben, das Pneuma, das in den ersten christlichen Gemeinden wirksam war, als den Geist des Herrn zu erkennen, so werden wir mit gleichem Recht dasselbe auch bei den Uraposteln annehmen dürfen.

Die sittliche Gestaltung der Urgemeinde, wie sie Lukas in der Apostelgeschichte schildert, und die er zweifellos auch als Wirkung des Pfingstgeistes angesehen hat, weist erst recht darauf hin, daß das Pneuma als geheimnisvolles Band, das die Urapostel mit ihrem Meister verknüpfte, und durch das dessen sittliche Kraft ihnen übermittelt wurde, gewertet worden ist.

Wenn somit unter den in der Apostelgeschichte geschilderten Erscheinungen der Kraftwirkungen des Heiligen Geistes wir keine einzige feststellen konnten, die nach dem Urteil der ersten Christen in einem gewissen Widerspruch zu dem Geiste Jesu gestanden haben müßte, so können wir andererseits unzweideutig feststellen, daß auch in den Acta der Pfingstgeist als dieselbe göttliche Kraft erkannt werden muß, die auf Jesus ruhte.

Petrus z. B. weist in seiner Ansprache Acta 10, 38 gerade auf die Salbung Jesu mit dem Heiligen Geiste hin, demselben Geiste, der gleich darauf auf Kornelius und alle seine Hausgenossen fällt, Acta 10, 44. Wenn auch weder in der Geistesverheißung Lk. 24, 49, Acta 1, 8, noch in dem Wort von der Geistestaufe Jesus ausdrücklich als Sender dieses Geistes genannt ist, Acta 1, 5 [14]), so erfahren wir doch, Acta 1, 2, daß er alle diese Verheißungen und Anordnungen an seine Jünger „διὰ πνεύματος ἁγίου“ [15]) er-

14) Vgl. Acta 11, 16.

15) Wellhausen hält dieses „διὰ πνεύματος ἁγίου“ für einen „ungehörigen Zusatz“, i. „Kritische Analyse der Apostelgeschichte“, 1914, S. 1. — Zahn macht auf das „Nachhinkende“ dieser Worte aufmerksam. „Kom. z. N. T. Apg.“ Bd. I, 1919, S. 19.

lassen habe. Dadurch wird das verheißene Pfingstereignis mit der Taufe Jesu verknüpft.

Vollends deutlich tritt der Pfingstgeist als der Geist Jesu Christi in der Petrusrede im zweiten Kapitel hervor. Hier ist das Ereignis der Ausgießung als ein Erweis der Erhöhung Jesu zum Christus, der als Gnadengabe diesen seinen Heiligen Geist den Jüngern gesandt habe, gedeutet. Auch wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Wort von der Geistestaufe an Lk. 3, 16 f. anknüpft [16]), und daß dieser Ausspruch in allen vier Evangelien in Verbindung mit der Taufe Jesu und der dabei erfolgten Geistesempfängnis wiedergegeben ist, so besteht kein Zweifel darüber, daß wir im Pfingstereignis ein der Taufe Jesu analoges Geschehen zu sehen haben. Als Beleg könnten hier auch alle die Stellen der Apostelgeschichte angeführt werden, an denen von der Taufe auf den Namen Jesu und von einer mit ihr in Verbindung stehenden Geistesempfängnis die Rede ist.

Aus allem bisher Angeführten ist es ersichtlich, daß von der Apostelgeschichte dasselbe gilt wie von den Paulus- und Johannesschriften; wenn in den Acta von dem Heiligen Geist die Rede ist, so ist darunter eine Kraft zu verstehen, die in unmittelbarer Beziehung zu der Person Jesu Christi steht.

Die Apostelgeschichte bietet also ebensowenig wie die Evangelien einen Beleg für die These Boussets. Auch wenn wir den Wert der angeführten Pneumaaussagen als Zeugnisse vorpaulinischer Theologie beanstanden würden (wozu m. E. im ganzen kein Grund vorhanden ist), so hätten wir als ersten uns zugänglichen Zeugen Paulus, der gerade, auch nach dem Urteil Boussets, die Verbindung zwischen „Christus und Geistesmystik" bereits vollzogen hat. Daher müssen uns die Verfechter dieser These den Nachweis auf Grund der christlichen Literatur schuldig bleiben und zu ihrer Beweisführung außerchristliche Erscheinungen jener Zeit heranziehen. Sie setzen dabei eine religionspsychologische Gesetzmäßigkeit voraus, die auf christlichem Boden, wo ganz neue psychologische Machtfaktore hinzugekommen sein können, nicht mehr anwendbar zu sein braucht. Dadurch ist ein stark verzeichnetes Bild der christlichen Frömmigkeit entstanden. Die ekstatischen, der Heidenwelt besonders nahestehenden

16) Vgl. Mt. 3, 11 f., Mk. 1, 7 f., Joh. 1, 24—27.

Geisteswirkungen, die aber nach den uns erhaltenen christlichen Zeugnissen für die ersten Gemeinden doch nur von sekundärer Bedeutung gewesen sind, treten in den Mittelpunkt des Interesses, und von diesen Symptomen aus wird dann auf das Wesen des urchristlichen Glaubens an den Heiligen Geist geschlossen. Wie wenig berechtigt es ist, von dieser Seite an die Beurteilung des christlichen Pneumaglaubens der ersten Gemeinden heranzutreten, wird sich aus unserer Untersuchung an der Hand der Lukasschriften erweisen.

Unter den verschiedenen Erscheinungsformen, in denen sich der Heilige Geist in jenen Gemeinden manifestierte, befinden sich auch fraglos solche, welche Äußerungen der außerchristlichen Religiosität gleichen. So wie die verschiedenartigsten Prozesse des psychischen Lebens ihren Ausdruck in sehr ähnlichen Symptomen finden können, so läßt sich nicht von den einzelnen Manifestationen auf das Wesen des Geistes schließen, sondern wir müssen stets das Gesamtbild im Auge behalten. Das ist aber nur dann möglich, wenn wir das Bewußtsein der Jünger Jesu, durch diesen Geist mit ihrem Meister verbunden zu sein und selbst untereinander eine geistige Gemeinschaft zu bilden, nicht außer acht lassen.

2. Die Abgrenzung des Heiligen Geistes, in seinem speziellen Sinne, vom Pneuma im allgemeinen (kosmischen, psychologischen usw.) Gebrauch dieses Wortes im N. T.

In den vorhergehenden Ausführungen haben wir bereits mehrere Schriftstellen als Beleg für Aussagen über den Heiligen Geist herangezogen, in denen der Geist nur als „πνεῦμα“ und nicht als „πνεῦμα θεοῦ“ oder „πνεῦμα ἅγιον“ bezeichnet wird. Es ist aber offensichtlich, daß das Wort Pneuma im N.T. in recht mannigfaltiger Bedeutung angewandt wird und keineswegs immer der Heilige Geist unter diesem Ausdruck zu verstehen ist. Mehrfach läßt es sich kaum mit voller Sicherheit feststellen, welcher Sinn dem Pneuma unterzulegen ist. Da die Übergänge von der einen zu der anderen Bedeutung fließende sind, so lassen sich nur die polaren Typen des Pneumagebrauches voneinander scheiden. Besonders tritt das in den Paulusbriefen und im ersten Johannesbrief zutage, in denen das göttliche Pneuma oft in so psycholo-

gischer Gestalt erscheint, daß eine Abgrenzung vom psychischen Pneuma des Menschen unmöglich erscheint.

Der verhältnismäßig erfolgreiche Versuch, solche Pneumaaussagen schematisch zu rubrizieren, wie er bei Cremer-Kögel [1]) durchgeführt ist, zeigt uns gerade, wie wenig wir auf diesem Wege der Frage wirklich gerecht werden können. Wohl ist es angesichts des Zweckes, den ein Wörterbuch zu erfüllen hat, nicht möglich, anders vorzugehen, aber bei einem so schillernden Begriff, wie es das Pneuma ist, lassen sich nicht alle Feinheiten der Übergänge auf diesem Wege wirklich erfassen.

Sowohl Pneuma im psychologischen [2]), wie im kosmischen [3]) Sinne ist durch feine Fäden mit dem Geiste Gottes, dem „πνεῦμα θεοῦ“ verknüpft. Ja, selbst die „πνεύματα“ Geister, Dämonen, stehen in gedanklichem Zusammenhang mit den Geistern Gottes, seien es nun die sieben der Johannesapokalypse [4]), die dienenden des Hebräerbriefes [5]), oder die Engelsgestalten, die ihrerseits zum Winde, dem über die Erde dahinfahrenden göttlichen Hauch, zerschmelzen können [6]).

Wie im A. T. der Wind, gleichsam als Gottesodem (wie Ez. 37, 1—14), dadurch, daß er den Totengebeinen seine Kraft einhaucht, zum Menschenodem, aber auch zur Lebenskraft im Volke Israel wird [7]), so naht sich auch der Pfingstgeist mit Brausen, das dem Getöse eines Orkans gleicht, um dem verschüchterten Häuflein

---

1) Cremer: „Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität“, 10. Aufl., herg. Kögel, 1915 „πνεῦμα“ S. 932—954.

2) Besonders deutlich Röm. 8.

3) Joh. 3, 1—13.

4) Apok. 1, 4; 3, 1; 4, 5 f.

5) Hebr. 1, 14.

6) Hebr. 1, 7; vgl. Ps. 104, 4 nach dem Text der LXX.

7) Das Großartige dieser Schilderung der Wiederbelebung läßt sich in anderen Sprachen schwer wiedergeben, da es in der unreflektierten Gleichung des Windes mit dem Geiste besteht, die in dem Worte „רוּחַ“ an sich gegeben ist. Auch die LXX konnten nicht, ohne den griechischen Sprachgebrauch zu sehr zu verletzen, in V. 9 die vier Winde mit demselben „πνεύματα“ übersetzen, sondern mußten „ἄνεμοι“ verwenden. Die Übersetzung, die Rotstein bringt: Kautzsch „Die Heilige Schrift des Alten Testaments“, Aufl. 3, Bd. 1, S. 928, ist nicht so kräftig wie der Luthertext, da sie zu oft „רוּחַ“ mit „Geist“ wiedergibt.

der Jünger Lebenskraft zu verleihen: dem wahren Israel den Geist wahren göttlichen Lebens [8]).

Das Pneuma, das mit dem Tode entweicht, ist gleichzeitig auch mehr, wie das gewöhnliche Lebensprinzip, wenn es nach vollbrachtem Erdenlauf wieder in die Hände Gottes überantwortet wird [9]).

Auch in dem Übermitteln des Heiligen Geistes durch das Anhauchen ist der Zusammenhang, der zwischen diesem und dem Lebensodem besteht, nachzuweisen [10]). Und dennoch unterscheidet das N.T. den kreatürlichen Lebensgeist des Menschen von dem Geiste, der dem Christen verliehen wird [11]).

Hierin liegt die Schwierigkeit der Abgrenzung des Heiligen Geistes im eigentlichen Sinne des Wortes von allen anderen Bedeutungen des Pneuma im N.T. Um in dieser Frage eine gewisse Klarheit zu erlangen, müssen wir uns vergegenwärtigen, worin für den Hebräer einerseits und für den Griechen andererseits das „Geistige" überhaupt bestanden hat. Wir müssen das Wesentliche im Begriff „רוּחַ = πνεῦμα" herausstellen, um zu erklären, wie eine solche vielgestaltige Deutungsmöglichkeit vorliegen kann.

a) Die profane Bedeutung des „πνεῦμα = רוּחַ" und die religiöse des N.T.

Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß sowohl die hebräische „רוּחַ" wie das „πνεῦμα" der profanen Gräzität ursprünglich keine religiösen Begriffe sind. Die Grundbedeutung ist eine kosmische. Welches Wörterbuch wir auch aufschlagen mögen, immer finden wir als erste Bedeutung des Wortes „רוּחַ" wie „πνεῦμα": Hauch, Lebensodem, Wind angegeben. Der Unterschied, der aber zwischen Pneuma und Hauch besteht, ist in Kürze in der Weise zu charakterisieren, daß der griechische Sprachgebrauch mehr die substantielle Seite dieses Begriffes betont — bewegte Luft „ἀήρ

8) Acta 2, 2.

9) Lk. 23, 46; Acta 7, 58. Vgl. Ps. 31, 6 mit Lk. 8, 55.

10) I. Kor. 15, 45 f.; Gal. 5, 25; 6, 8. I. Pt. 3, 18; 4, 6; fraglich ist Apok. 11, 11; am ausgesprochensten Röm. 8, 16.

11) Joh. 20, 22.

ῥέων", Atmosphäre [12]), während die jüdische Ruach mehr nach der potentiellen Seite hin als die Kraft des Hauches oder Windes, die Bewegung der Luft beim Atmen [13]) verstanden worden ist.

Sowohl im Judentum wie im Griechentum wird „רוּחַ" resp. „πνεῦμα" auch vom Menschengeist, also auch in psychischer Bedeutung gebraucht. Der Unterschied zwischen dem Pneuma der profanen Gräzität und dem Gebrauch dieses Wortes als Übersetzung von „רוּחַ", wie wir es im N. T. als psychischen Faktor finden, ist in ähnlicher Weise wie auf kosmischem Gebiet festzustellen [14]).

So ist unter dem griechischen Pneuma in seiner psychischen Bedeutung meistenteils ein substantielles Element der Seele zu verstehen. Diese Anschauung von dem Pneuma, als einem kosmischen oder Seelenelement ist eigentlich als die der griechischen Elementarphilosophie, wie auch der Stoa, anzusehen. Besonders dort, wo der Mensch als Mikrokosmos seiner Struktur nach einem Makrokosmos entsprechend gedacht ist, ist auch die menschliche Psyche in einen Zusammenhang mit der Weltseele und den sie aufbauenden Elementen gebracht. Die materialistisch-monistische Kosmologie der älteren Stoa bedingt auch die Annahme einer substantiellen Psyche. Den Einfluß der altstoischen Pneumalehre können wir nicht nur in der späteren Stoa [15]) nachweisen, sondern

---

12) Dem griechischen Sprachgebrauch nach wird die Kraft des Windes nicht durch „πνεῦμα", sondern durch „ἄνεμος" wiedergegeben. Man beachte, in welchen Fällen LXX „רוּחַ" nicht mit „πνεῦμα", sondern mit „ἄνεμος" übersetzen. Der Anemos ist der Erreger des Pneuma und nicht umgekehrt. Der Anemos als Wind läßt sich auch für den Griechen personifiziert denken; wo jedoch das Pneuma von den LXX als personifizierter Begriff gefaßt ist, da ist es ein Geistwesen, das dadurch jede Verbindung mit der kosmischen Vorstellung der Ruach eingebüßt hat. Vgl. Leisegang: „Der Heilige Geist", Bd. I, 1919. S. 34—40.

13) Vielleicht ist so auch der Stamm „רָוַח" — weit und frei werden, zu erklären, I. Sam. 16, 23.

14) Das Gesagte steht im Gegensatz zu Cremer-Kögel, S. 933. Vgl. Reitzenstein: „Die hellenistischen Mysterienreligionen", Aufl. 2, S. 168 f., auch Leisegang: „Der Heilige Geist", Bd. I, S. 3.

15) Vgl. Epiktet, III, 13; 15. Hier ist von dem „πνευμάτιον" die Rede. Im ganzen wird der Ausdruck „πνεῦμα" resp. „spiritus" in der späteren Stoa nicht häufig gebraucht. Vgl. hierzu Bonhöffer: „Epiktet und das

er äußert sich auch in der griechischen medizinischen Literatur [16]). Dieser stoische Einschlag in der Anschauung vom Welt- und Seeleenpneuma ist bei Philo sehr deutlich zu erkennen. Auch noch

N. T.", 1911, S. 67 ff. und 160 ff. — Auch bei Poseidonios scheint der Pneumagebrauch ein ähnlicher gewesen zu sein. Vgl. Cic. Tusc. I, 40, 42; Diog. Laert. VII, 157. Die Seele ist ein „πνεῦμα ἔνθερμον" und entspricht somit ihrer Substanz nach derjenigen der höchsten Gottheit, die er „πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδές" nennt. Trotzdem Poseidonios manche Begriffe Platos übernommen zu haben scheint, so kennt er keinen wirklichen Dualismus der Prinzipien. Vgl. hierzu J. Kroll, „Die Lehren des Hermes Trismegistos", 1914, S. 124. Ein gewisser Dualismus zwischen Usia-Pneuma-Spiritus einerseits und Hyle andererseits kommt dadurch zustande, daß die letztere als Verdichtung der ersteren zum passiven Bestandteil sowohl des Makrokosmos, wie des Menschen, zum „πάσχον" im Gegensatz zu Usia, die als aktives Element, als das „ποιοῦν" gedacht ist, wird, vgl. Schmekel: „Die Philosophie der mittleren Stoa", 1892, S. 239. Hierzu vgl. Chrysipp. b. Diog. Laert. s. VII. 139. Vgl. Arnim: „Stoicorum veterum fragmenta", II, 300. — Da oft an Stelle des Makrokosmos die Gottheit tritt, so interessieren sich die Stoiker dafür, woraus diese Gottheit besteht, und suchen ihre Substanz festzustellen. Vgl. Diog. Laert. VII, 147 f. Wenn bereits Xenophanes die Seele dem Pneuma gleichsetzt: „πρῶτος ἀπεφήνατο ὅτι ἡ ψυχὴ πνεῦμα", Diog. Laert. IX, 19, so soll damit gesagt sein, daß die Seele aus Pneuma besteht, d. h. Luft resp. Äther als Hauch ist, sich also stets im Zustande der Bewegung und damit der erhöhten Temperatur befindet. Ähnliches scheint auch Pythagoras vorausgesetzt zu haben. Vgl. Diog. Laert. VIII, 28 f. Hierzu E. Rohde: „Psyche — Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen", 7. und 8. Aufl. 1921, Bd. II, S. 258 ff. Die hier angeführten Beispiele beweisen andererseits, daß sich auch in der klassischen griechischen Vorstellungswelt Pneuma und Nus nahe berühren können.

16) Vgl. H. Leisegang: „Der Heilige Geist", Bd. I, 1919, S. 82, Anm. 17. Vgl. hierzu die bei Leisegang D. H. G. I, S. 83 f., angeführten Stellen, bes. Anm. 3 und 4. Durch die Annäherung, ja sogar stellenweise Identifizierung des Pneuma mit Nus und Logos, also Begriffen, die einer ausgesprochen dualistischen Anschauungswelt entstammen, ergibt sich auch für Philo die Schwierigkeit, seine eigene dualistische Grundeinstellung (vgl. H. Windisch: „Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum", 1909, S. 4—10) mit dem stoischen Pneumagedanken zu verbinden. Der Einfluß Platos (vgl. Leisegang, D. H. G., S. 82, Anm. 1), der sich besonders ausgesprochen in der Lehre von der Weltschöpfung erkennen läßt, zwingt ihn dazu, verschiedene Bedeutungen des psychischen Pneuma zu unterscheiden. Das Pneuma als Lebensprinzip, dem stoischen Gebrauch entsprechend, wird von dem Pneuma als Prinzip wahren göttlichen Lebens, etwa dem Nus im platonisch-aristotelischen Sprachgebrauch, geschieden. Vgl. Leisegang D. H. G., I, S. 82—90.

weiter läßt sich dieser stoische Einfluß bis in die Hermetischen Schriften verfolgen [18]). Wie bereits in der alten Stoa die Einheitlichkeit des substantiell-monistischen Weltbildes nicht ganz gewahrt bleibt, dadurch, daß neben dem toten passiven Prinzip ein aktives handelndes erscheint (vgl. Anm. 15), so können sich auch

---

18) Am ausgesprochensten ist der stoische Einfluß in den Pneumaaussagen in den Hermesfragmenten bei Stobaeus erkennbar. Vgl. Heinrici: „Die Hermesmystik und das N. T.", 1918, S. 83 f. Eine eigene Mischung platonischer und stoischer Elemente stellt der Bericht über die Seelenschaffung in der „Kore Kosmu" dar: Gott nahm: „πνεῦμα ὅσον ἀρκετὸν ἀπὸ τοῦ ἰδίου" und mischte es mit vernünftigem Feuer und anderen geheimnisvollen Substanzen zu einem Brei zusammen, aus dem dann die Seelen geformt wurden: vgl. J. Kroll: „Die Lehre des Hermes Trismegistos", 1914, S. 265 ff., Heinrici a. a. O. S. 92. — Im Poimandres ist der Zusammenhang, der zwischen Pneuma, Logos, Nus, Psyche und Soma besteht, als Kette gedacht, die eine Verbindung zwischen dem ganz immateriellen Nus und dem rein hylischen Soma herstellt. Es ist dabei auffallend, daß Pneuma als zweitletztes Glied in der Kette, d. h. als dem materiellen Soma am nächsten stehend gedacht ist. Das Pneuma bildet gleichsam das irdische Gewand der Seele: Poimandres, X, 13. Als „πνεῦμα λεπτὸν νοερόν" (Poim. III., 1) wird es als Lebenssubstanz dem Chaos bei der Schöpfung mitgeteilt, es wirkt im Menschen durch das Blut, ohne daß es dem Blute gleichzusetzen ist, vgl. Heinrici a. a. O. S. 56—58. In diesem, den Leib des Menschen erhaltenden und durch den Blutkreislauf wirkenden Pneuma könnte eine gewisse Analogie zu der „ζωτικὴ δύναμις", der „vis vitalis", gesehen werden, die Poseidonios im Pulsschlage sowohl des Gesamtkosmos wie des Menschen gefunden zu haben scheint. Vgl. K. Reinhardt: „Poseidonios", 1921, S. 240—245. In diesem Sinne ist es auch verständlich, daß in den Hermetischen Schriften der weltschaffende Logos „pneumaticos" genannt wird. — In den Hermetischen Fragmenten, die Pitra: „Analecta sacra et classica", herausgegeben hat, wird das „φῶς νοερόν", das intellektuelle Licht, als eine Einigung von Licht und Pneuma, die durch den Nus veranlaßt ist, geschildert. Andererseits erscheint hier auch das Pneuma als „ζωτικὸς ἀήρ", lebendige Luft. Vgl. Heinrici a. a. O. S. 139. — Pneuma und Phos werden überhaupt in der späthellenistischen Welt als zusammengehörige Begriffe verstanden. In einem der Asclepius-Fragmente ist das Pneuma als einer der Zügel genannt, durch den die Sonne das All lenkt und bewegt. Vgl. Heinrici a. a. O. S. 74. — Aus den Lichtstrahlen soll der Myste (in dem von Dieterich „Eine Mithrasliturgie", 1910, S. 2—15 wiedergegebenen Zaubertexte) Pneuma einziehen, damit er sich in höhere Regionen erhebt. Es ist dieses Pneuma eine göttliche Lichtatmosphäre, die sich ihm übermittelt. Vgl. Dieterich a. a. O. S. 10, 24. Deswegen wird auch die Gottheit selbst als „πνευματοφῶς" angerufen. S. 8, 20.

gleichzeitig gewisse substantiell-monistische Anschauungen mit einem dualistischen Weltbilde verbinden. Das ist bei Philo und hernach in den Hermetischen und gnostischen Schriften der Fall. Was den Geistesbegriff betrifft, so hat Leisegang mit Recht erkannt, daß er eine Synthese der platonisch-dualistischen mit der stoisch-monistischen und primitiven Volksvorstellung darstellt. Dem vulgären Volksglauben entsprach der relativ durchgeführte materielle Monismus der Stoa einerseits, andererseits ist er aber auch dualistisch eingestellt, wobei aber die abstrakte Nusvorstellung Platos ihm nicht zugänglich war. Dadurch traten Geist und Leib wohl in einen Gegensatz, aber eine Vergeistigung des Pneumabegriffes konnte nicht in vollem Maße stattfinden. Aus dem praktischen Verlangen der Seele, sich von den Ketten der vergänglichen Hyle zu befreien, ist der Dualismus der Mysterienfrömmigkeit zu erklären. Auch die in dieser Zeit entstandenen Systeme zeugen von dieser Sehnsucht, eine Verbindung mit der Welt der Unvergänglichkeit zu schaffen, einen Weg zu finden, um in dieses verborgene Reich einzudringen und den Genuß des unsterblichen Seins wenigstens auf einige Augenblicke selbst auskosten zu können. Als Hindernis, das diesem Bestreben im Wege steht, gilt die Leiblichkeit, das Hylische. Diesen Feind galt es zu überwinden durch die Mächte jener verborgenen Welt, die als Rest eines besseren Seins den unvergänglichen Teil der Seele bilden oder von außen her in dieselbe eindringen.

Das spekulativ-philosophische Welt- und Seelenbild weicht einem theosophischen oder anthroposophischen. Das Streben der mystischen Frömmigkeit besteht im Gegensatz zum sittlichen voluntaristischen Idealismus nicht in einer willensmäßigen Bekämpfung der Triebe, sondern in einer physisch-hyperphysischen Erlösung von der Hyle. Sei es nun im Rausche der Ekstase, in dem Versenken in die Systeme, die den Zwiespalt in der Welt und in der eigenen Seele zu überbrücken versuchen, oder im Sich-Hingeben der Hoffnung, in einem zukünftigen Sein eine bessere Daseinsform zu finden, wie sie sich im Seelenwanderungsglauben ausdrückt, — in allem ist das Verlangen, eine Verbindung mit ewigen Sphären herzustellen, erkennbar. Das ist die Welt des hellenistischen Synkretismus, die wohl die meisten Begriffe, die sie in ihren Systemen verwandt hat, der klassischen Philosophie entlehnte, sie aber auf die ihr eigene Weise umgebogen hat. Diese

Umwertung der philosophischen Terminologie ist gerade auch am Pneumagedanken nachzuweisen.

Wie wir gesehen haben, hat Philo in seinem Schöpfungsbericht einen doppelten Sinn des Pneuma angenommen (vgl. Anm. 17). Noch eine dritte Bedeutung erhält jedoch dieser Begriff in der Psychologie Philos, der mit seiner Anschauung von der Ekstase im Zusammenhange steht [19]). Das Pneuma spielt bei der Ekstase, wie sie Philo schildert, eine vielseitige Rolle. Leisegang hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Logos, den Philo als Erreger der Ekstase erwähnt, dem stoischen Pneuma gleichzusetzen ist [20]). Auch die Geister-Dämonen-Pneumata-Logoi-Engel, die den Luftraum bewohnen, sind an der Ekstase beteiligt [21]). Freilich vermeidet es Philo, seinen mystischen Seher einen Pneumatiker zu nennen. Er tut das wohl nicht, weil er unter diesem Namen einen terminus technicus des heidnischen Mysterienwesens vermutet haben mag, das ihm trotz der faktischen nahen Verwandtschaft wegen einzelner unsittlicher Kulte verabscheuungswürdig erschienen sein mag [22]). Daher nennt er seinen ekstatischen Pro-

19) Vgl. Leisegang D. H. G. I. S. 205—231. — Wie diese Lehre von der Ekstase in ihren verschiedensten Teilen ganz heterogenen Gedankenkreisen entsprungen ist, sucht Leisegang nachzuweisen. Er kommt zu dem Resultat, daß stoische, platonische und nicht zuletzt dem Volksglauben entstammende Anschauungen zu einem recht widerspruchsvollen Bilde zusammengeschmolzen sind. Seiner Ansicht nach sind auf vulgäre Vorstellungen alle Aussagen Philos zurückzuführen, die von einer von außen eindringenden göttlichen Macht zeugen, die den wahren Propheten kennzeichnet und seinen Geist in höhere Regionen entrückt. Vgl. S. 206 (auch die Zusammenfassung S. 230 f.). Fraglos unterschätzt Leisegang die eine Komponente in der Frömmigkeit Philos: das ist seine aus dem Judentum stammende monotheistische Gottesvorstellung. Denn trotz des starken Einflusses, den die griechische Philosophie und Mysterienwelt auf ihn ausgeübt hatte, hält Philo dennoch unentwegt an den Grundbegriffen des Judentums fest. Wenn wir sein Ideal von einem Propheten näher ins Auge fassen, so ist es jedenfalls nicht der jüdische Seher „רֹאֶה“, sondern eher der von der göttlichen Ruach befallene „נָבִיא“. Gleichzeitig aber können wir auch das Bild des stoischen Weisen, vor allem aber das des griechischen Ekstatikers in dem Prophetentypus, den uns Philo schildert, wiedererkennen. Vgl. hierzu Windisch, „Die Frömmigkeit Philos“, S. 60—62.

20) Vgl. Leisegang D. H. G. I., S. 209—211.

21) Vgl. Leisegang D. H. G. I., S. 211 f.

22) Philo: De spez. leg. I., M. 260; C.—W. 319.

pheten „ὁρατικός“ oder „γνωστικός“ [23]). Die Vorstellung vom „πνεῦμα ἐκστατικόν“ oder „μαντικόν“, die in den Mysterientexten und Zauberpapyri der späteren Zeit deutlicher hervortritt, ist auch bereits dem Philo bekannt. Er kennt die einzigartige Kraft, die den Propheten ergreift und ihn im Zustande der Verzückung dem leiblichen Auge und dem gewöhnlichen Verstande unzugängliche Geheimnisse offenbart.

In den Schilderungen der Ekstase kommt es Philo sichtlich darauf an, nicht nur den Wert der Offenbarung selbst zu übermitteln, sondern es liegt ihm daran, den Umstand hervorzuheben, daß diese Offenbarung in begeistertem Zustande empfangen worden ist. Dadurch erklärt es sich, daß er Moses, den er als höchsten Propheten schätzt, im Gegensatz zum Texte der LXX unbedingt als einen Ekstatiker schildern will [24]).

In dem eben erwähnten Zusammenhange wird von Philo an einer Stelle auch gerade der Geist, das „πνεῦμα θεῖον“, als Erzeuger dieses Zustandes der Verzückung erwähnt [25]). Wenn er dabei bestrebt ist, auch diese Vorstellungen mit denen der Stoa zu verbinden, so läßt sich doch erkennen, daß seine Pneumaanschauung nicht einheitlich ist, sondern verschiedenen Welten entstammt.

In der Welt der mystischen Frömmigkeit wie des primitiven Volksglaubens, wie sie in den Hermetischen Texten, den verschiedensten Hymnen und Zaubertexten ihren Niederschlag gefunden hat, finden wir gerade Pneumaaussagen, die oft denen des N.T. sehr nahe verwandt zu sein scheinen. Im hellenistischen Synkretismus und der Gnosis, in denen die Begriffe Pneuma, Logos, Nus u. a. nicht mehr rein philosophisch geschieden werden, sondern ineinander übergehen, können wir uns nicht allein auf die Untersuchungen der Pneumaaussagen beschränken. Die „στοιχεῖα τοῦ κόσμου“, die Herrschaften und Gewalten der Sternenwelt greifen in die Gestaltung des äußeren und inneren Menschen ein. Er steht unter dem ständigen Einfluß der Dämonenwelt. Die Vorstel-

---

23) Vgl. Leisegang D. H. G. I., S. 224.

24) Philo: De vita Mosis, I. M. 89; C.-W. 57. — Derselbe, ebenda: III. M. 173; C.-W. 255 ff. Vgl. Ex. 15, I. ff. Hierzu vgl. Leisegang D. H. G. I., S. 154—157 und die dort als Beleg angeführten Stellen.

25) Philo: De vita Mosis, I. M. 175; C.-W. 108. Außerdem kommen noch Ausdrücke wie „καταπνεόμενος“ und ähnliche mehrfach vor, die den Inspirationsgedanken unzweideutig zum Ausdruck bringen.

lungen von der Besessenheit und den Dämonen, die vom Menschen Besitz ergreifen, verschmelzen hier mit den Engelgestalten der jüdischen Begriffswelt. Gebilde, die dem vulgären Animismus entstammen, verbinden sich mit Erscheinungen, die ursprünglich als Hypostasierung abstrakter Begriffe anzusehen sind. Kosmisches und Psychisches, Substantielles und Dynamisches, Philosophisches und Begriffe, die im primitiven Volke entstanden sind, — alles findet sich in dieser geistigen Atmosphäre in solchen Vorstellungen wie Pneuma, Nus und Logos vereinigt. Diese Begriffe sind der Stein der Weisen, der eine Lösung der großen Rätsel dieser Welt enthält [26]). Das Wichtigste aller dieser ungelösten Fragen, die den Intellekt wie das Gemüt des hellenistischen Weisen und Mysten bewegten, ist in dieser großen Zeitwende das unerklärliche Verlangen der Seele, sich von den Banden der irdischen sterblichen Hülle zu befreien oder durch die übermenschliche Kraft des Pneuma oder der Pneumata befreit zu werden. Dabei werden oft Pneuma und Dynamis gleichgestellt. Das Pneuma bewirkt nicht nur eine Dynamis, sondern ist selbst eine übernatürliche Kraft [27]).

Wenn auch das Pneuma als eine Kraft gefaßt ist, so tritt, wie wir gesehen haben, gleichzeitig mit der dynamischen Vorstellung auch die stoisch substantielle auf. Es sind Anschauungen, die einander nicht ausschließen. Auch die Stoiker sahen im Pneuma eine Substanz, die entweder selbst oder durch die Verbindung mit anderen Elementen Kraftwirkungen auslöste. In dem Hellenismus ist das Neue und Auffallende, daß das Pneuma häufig auf seine dynamische Wirkung hin bewertet wird [28]). Eine solche Bewertung nähert sich der jüdischen Fragestellung, wie wir sie im A.T., besonders aber auch im N.T. finden. Freilich in der Form,

---

26) Ein sehr anschauliches Bild dieses Synkretismus, wie er in den Hermetischen Schriften vorliegt, bietet die Untersuchung von J. Kroll: „Die Lehre des Hermes Trismegistos". 1914.

27) Singulär im Poimandres und überhaupt sonst außer im N. T. kaum zu belegen ist die Zusammenfassung der großen Weltkräfte zu einer „ἑνάς τοῦ πνεύματος", wie sie Poim. XIII, 12 gedacht ist. Heinrici vermutet eine Beeinflussung durch I. Kor. 12, 6—11. Vgl. Heinrici: „Die Hermesmystik u. d. N. T." S. 35 f.

28) Als charakteristisch könnte hier die bereits erwähnte Pneumaaussage in dem Zauberpapyros gelten, die uns Dieterich übermittelt: „Eine Mithrasliturgie", 1910, S. 10, 24.

wie sie in den mystischen und Zaubertexten gegeben ist, ist sie nicht einer ethischen, sondern einer rein physischen Erlösungssehnsucht entsprungen, sie liegt deswegen, wie wir weiter sehen werden, dennoch auf einer anderen Fläche wie die Fragestellung, die hinter den Pneumaaussagen des N.T. steht.

Der Hauptunterschied zwischen dem hellenischen Pneumabegriff und dem neutestamentlichen liegt in der Bewertung dieses Pneuma. Was den Pneumabegriff selbst in seiner psychischen Bedeutung anbetrifft, so können wir feststellen, daß die jüdische Ruach nie eine materielle oder substantielle Färbung annimmt, da dem Judentum der Begriff einer Substanz oder Materie fremd ist. Finden wir im Hellenismus neben den substantiellen Pneumaaussagen auch dynamische, so sind die ersteren dem jüdischen Denken fernliegend. Daher finden wir auch gerade im N.T. an Stellen, wo wir unbedingt eine Aussage über den Stoff des Pneumas erwarten müßten, wie z. B. I. Kor. 15, 44, kein näheres Eingehen auf die Substanz dieses Geistes [29]).

Durch die rein religiöse Orientierung der Schrift, im speziellen auch des N.T., veranlaßt, werden in der Bibel alle Erscheinungen auf Grund ihres Verhältnisses zu Gott bewertet. Derselbe Maßstab wird auch an die in der Welt wirkenden Kräfte angelegt. Daher hat Cremer-Kögel recht, wenn er die Ansicht vertritt, daß erst im göttlichen Pneuma das Moment liegt, das das Verständnis für den gesamten neutestamentlichen Pneumabegriff ermöglicht [30]).

---

29) Auch im N. T. finden wir vereinzelte Pneumaaussagen, die eine gewisse substantielle Färbung vermuten lassen könnten, z. B. die Zusammenstellung von „πνεῦμα“ und „αἷμα“ oder „ὕδωρ“ kommen den griechischen profanen Pneumaaussagen sehr nahe. Vgl. I. Joh. 5, 7 f. Durch das sogenannte „comma johanneum“, die Lesart von K. P. L. usw., die die Vulgata übernommen hat, ist die Annäherung noch deutlicher zu erkennen. Vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen Elemente bei Leisegang, D. H. G. I. S. 31. Da es sich hier aber um eine Zusammenstellung der Taufelemente handelt, so ergibt sich bereits daraus, daß ihr ein ganz anderer Sinn, wie ähnlichen Aussagen Philos oder der Stoiker zugrunde liegt. — Durchaus griechisches Gepräge trägt jedoch der Gebrauch des „πνεῦμα-φάντασμα“ Lukas 24, 37—43. Hier ist gerade die Frage nach der Substantiellität dieses Pneumas betont, indem es als stoffloses Geistwesen gedacht ist.

30) Cremer-Kögel, S. 940.

Durch diese religiöse Einstellung zerfällt die ganze Welt in zwei Machtsphären, die göttliche und die widergöttliche [31]).

Zur Veranschaulichung könnte uns Mt. 12, 24—30, Mk. 3, 22—30, Lk. 11, 14—26 dienen.

In wundervoll plastischer Darstellung schildert Jesus die beiden Machtsphären, die Gottes und die des Satans. Durch den unerbittlichen Ernst der Forderung Gottes wird die Welt und ihre treibenden Kräfte in zwei große Reiche geteilt [32]). Es gibt keine wirklichen „ἀδιάφορα". Wer nicht dafür ist, der ist dawider. Das gilt auch von der übersinnlichen Kraft des Pneuma. Auch hier tritt eine radikale Spaltung ein, dem „πνεῦμα θεοῦ" stehen die finsteren Mächte der Dämonen, „πνεύματα", gegenüber. Daß diese Pneumata hier personifiziert gedacht sind, ändert an dieser Gegenüberstellung nichts. Ob die göttlichen oder widergöttlichen Mächte in mehr oder weniger personifizierter Gestalt auftreten oder nicht, ist für die religiöse Bewertung dieser Erscheinung von keinem Belang. Daß die erste Christenheit gar keinen prin-

31) Ob dieser Dualismus zum Ureigentum der jüdischen Religion gehört hat, braucht hier nicht untersucht zu werden. Zur Zeit Jesu ist er ein Allgemeingut des jüdischen religiösen Weltbildes gewesen.

32) Nicht an allen Stellen des N. T., die von der Herrschaft Gottes handeln, ist von einem Gegenreich des Satans die Rede. Diese geschlossene Gegenüberstellung ist vielmehr nur selten festzustellen. (Im Gegensatz zur jüdischen Apokalyptik.) Trotzdem ist es dieselbe Anschauung von den zwei Machtbereichen, die aus dem Verhältnis Jesu zu dieser Welt und der Sünde in ihr sich ergibt. Es ist mir nicht verständlich, wie Feine jeglichen Dualismus in der Weltanschauung Jesu in Abrede stellen kann. Vgl. Feine „Theologie des N. T.", 1922 S. 100; auch Schlatter: „Theologie des N. T." Bd. I. 1909 S. 474. Gewiß ist es kein metaphysischer Dualismus im Sinne der späteren Gnosis, auch überhaupt kein gräzisierender, der Gott in einen Gegensatz zur materiellen Welt stellt, wohl aber ein ethischer Dualismus zwischen Gott und der gegenwärtigen durch die Sünde beherrschten Welt. Vgl. weiter die Ausführungen über Lk. 10, 17—20. Pessimistisch ist auch das Urteil Jesu über den Zustand, in dem sich das Menschengeschlecht befindet; das beweist sein Leben und sein Erlösungswerk. Dieser Pessimismus und Dualismus ist aber nicht das letzte Wort: die Auferstehung und einstige Wiederkehr des Menschensohnes sind die Beweise dafür, daß der Dualismus ebensowenig das letzte Urteil über die Welt ist, wie er auch nicht der ursprüngliche Zustand der Welt war. Die Welt ist und bleibt für Jesus stets die Gotteswelt. Vgl. auch die zweite Bitte des Herrengebetes.

zipiellen Unterschied gemacht hat zwischen einer mehr persönlichen Gestaltung des Geistes und der Geister und einer unpersönlichen, beweist z. B. das 12. Kapitel des I. Korintherbriefes.

Der eine Geist tritt in den verschiedensten Formen in Erscheinung; diese Formen, die aber als im Menschen wirkende Äußerungen gedacht sind, erhalten soweit ein Eigenleben, daß Paulus von einer „διάκρισις πνευμάτων“ spricht. Jede einzelne „φανέρωσις“ ist gleichzeitig als besonderer Geist aufgefaßt. I. Kor. 12, 10. Andererseits ist es auch gerade die Gabe des Geistes, zwischen diesen Geistern zu scheiden, ob sie wahre Charismata des Heiligen Geistes sind oder der Machtsphäre des Bösen entstammen. Ich kann mich nicht der Ansicht Cremer-Kögels anschließen, der meint, daß die Pneumata mit den menschlichen Geistern ihrer Träger zu identifizieren seien [33]). M. E. handelt es sich hier um eine äußere Macht, die, in den Menschen eindringend, eine persönliche, individuelle Gestalt annimmt und durch den Geistesträger wirkt. Noch unzweideutiger ist derselbe Gedanke in I. Joh. 4, 1 ff. ausgedrückt. Nicht allen Geistern, die den Menschen erfassen, ist zu trauen, es kann auch ein Lügengeist in den vermeintlichen Propheten wohnen [34]). Zu erkennen ist die Qualität dieses Geistes an seiner Stellung zu Christus. Dies entspricht der Norm, die auch Paulus für die Bewertung des Geistes angibt. I. Kor. 12, 3.

Somit ist die Seele des Menschen als von einem Geiste beherrscht gedacht, es kommt aber darauf an, welcher Art dieser spiritus rector ist [35]). Daher wird im N.T. auch das Pneuma, oder besser gesagt jedes Pneuma, weniger als Potenz und Kraft als solche, sondern in der Beziehung, in der diese Kraft zu Gott oder

---

33) Cremer-Kögel, S. 950. Vgl. I. Kor. 14, 12—32.

34) Vgl. Mt. 7, 15, I. Tim. 4, 1. Sehr eigenartig ist die Schilderung, die Micha, der Sohn Jemlas, von den Vorgängen im Himmel gibt. I. Kön. 22, 19—22, wo ein Geist (personifiziert) sich erbietet, als Lügengeist in dem Munde der Propheten Ahabs zu sein. Dieser Lügengeist geht also von Jahve aus, gleich dem bösen Geist, der Saul überfällt. I. Sam. 16, 14—23; 18, 10; 19, 9. Bereits die LXX scheinen daran Anstoß genommen zu haben, denn sie übersetzen „רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה“ mit „πνεῦμα πονηρόν“ oder „πνεῦμα πονηρὸν παρὰ θεοῦ“. Im N. T. ist die Annahme eines bösen Geistes, der von Gott ausgeht, vollkommen ausgeschlossen.

35) Mt. 12, 43—45, Lk. 12, 24—26. Vielleicht auch die L. A. von D. Mn. usw. zu Lk. 9, 55.

widergöttlichen Mächten steht, bewertet. Dadurch hat das Wort Pneuma in den neutestamentlichen Schriften die ausgesprochen religiös-sittliche Bedeutung erhalten [36]).

b) Die Richtlinien, nach denen wir die Pneumaaussagen im N.T. zu bewerten haben.

Wenn es I. Joh. 4, 1 heißt: „δοκιμάζετε τὰ πνεύματα“, so gibt uns der Verfasser auch gleichzeitig einen Hinweis, woran wir erkennen können, ob sich eine Pneumaaussage auf den Heiligen Geist bezieht oder nicht, 4, 3. Wir müssen alle Aussagen daraufhin prüfen, ob das Pneuma in einer Beziehung zum Geiste Gottes oder Jesu steht. Wenn sich eine solche Verbindung unserer Geistesaussagen mit Gott respektive Jesus nicht unmittelbar feststellen läßt, so haben wir darauf zu achten, welches Prinzip auf Grund des Kontextes als dem Pneuma entgegengesetzt anzusehen ist. Ob etwa „πνεῦμα“ im Gegensatz zu „σάρξ“ oder „σῶμα“, zu „γράμμα“ oder „νόμος“, zu „ψυχή“ oder „πνεῦμα ἀνθρώπου“ steht [1]).

Durch solche Gegenüberstellungen oder Verbindungen wie „πνεῦμα, ὕδωρ, αἷμα“ [2]) wird das Pneuma seiner religiösen Bedeutung nach gekennzeichnet. Je deutlichere widergöttliche Merkmale das Gegenstück zu unserer Geistesaussage trägt, um so enger haben wir letztere als mit dem Geist Gottes verbunden zu verstehen. Der wahre Gottesgeist ist hauptsächlich dem satanischen sowie dem kreatürlichen, als unter der Herrschaft der Sünde stehenden, Prinzip entgegengestellt.

Da der Böse nicht nur die Seelen der Menschen, sondern auch den Leib beherrschen kann, so ist auch leibliches Elend und der Tod als ein Produkt dieser bösen Macht des Satans und der Sünde verstanden worden. Jesus selbst setzt mehrfach leibliche und see-

36) Freilich haben wir auch Aussagen über ein Pneuma, das den Menschen treibt, über dessen religiöse Qualität sich nichts erkennen läßt. So z. B. werden wir das Pneuma, das Jesus in der Wüste umhertrieb, Mt. 4, 1; Mk. 1, 12 dem griechischen „δαιμόνιον“ gleichzusetzen haben, während es bei Lk. 4, 1 durch das „πλήρης πνεύματος ἁγίου“ sowie „ἐν τῷ πνεύματι“ als der in der Taufe empfangene Heilige Geist gekennzeichnet ist.

1) Vgl. u. a. Röm. 7, 6. II. Kor. 3, 6. Gal. 3, 3; 5. — Röm. 8, 1—13. I. Kor. 5, 5. II. Kor. 7, 1. Gal. 6, 8. Phil. 3, 3. Ko. 2, 5. Mt. 26, 41. — Röm. 8, 16 u. a.

2) I. Joh. 5, 7.

lische Not in so engen Zusammenhang, daß man sich fragen könnte, ob es überhaupt berechtigt ist, eine prinzipielle Unterscheidung des körperlichen vom seelischen Leiden bei Jesus anzunehmen [3]).

Das körperliche Leiden wird von ihm als das Produkt der durch die Sünde veranlaßten seelischen Verderbtheit angesehen [4]). Freilich ist das nicht in jener primitiven Auffassung zu verstehen, die jedes Leiden als eine Bestrafung für die einzelne begangene Sünde wertet [5]), sondern als Folge der Sündhaftigkeit überhaupt und Beherrschung der Welt durch den Satan [6]).

In dieser Hinsicht stehen sich auch in jedem Heilungswunder Jesu oder der Apostel die beiden Mächte Gott und Satan gegenüber. Es ist nicht gerechtfertigt anzunehmen, daß jede Krankheit im N.T. als Besessenheit durch Dämonen gewertet worden sei, wozu der Ausdruck „πνεῦμα ἀσθενείας" Lk. 13, 11 verleiten könnte. In diesem Falle ist das Pneuma nicht ein Dämon, sondern eine widergöttliche Potenz, die von Jesus bekämpft wird.

Bereits dadurch, daß das Wort „ἰᾶσθαι" auch bei Dämonenaustreibung gebraucht wird [7]), ist die Besessenheit als eine Krankheit charakterisiert. Es ist die Vergewaltigung des ganzen Menschen durch persönlich gedachte Dämonen. Jesus ist sich bewußt, daß seine Gewalt, die er über die Dämonen hat, mit seinem Messiasberufe zusammenhängt, ebenso wie er die Krankenheilungen als das Merkmal der durch ihn anbrechenden messianischen Zeit ansieht [8]). Er bewirkt aber diese Heilungen durch eine

3) Vgl. die Seligpreisungen Mt. 5, 3—12. Lk. 6, 20—26. Überhaupt ist in der Bergpredigt und den Paralleltexten bei Lk. kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied zwischen physischem und psychischem Leiden festzustellen, dennoch wird in Worten, wie Mt. 10, 28. Lk. 12, 4 f. der Leib prinzipiell anders eingeschätzt als die Seele. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß es sich gerade um eine gottwidrige Macht handelt, die der Urheber sowohl des leiblichen wie des seelischen Untergangs ist.

4) Mt. 9, 2. Joh. 5, 14.

5) Lk. 13, 1—5. Joh. 9, 1—4.

6) Lk. 13, 5; 10, 17—20.

7) Mt. 15, 28. Lk. 6, 18 f.; 9, 42. Acta 10, 38. Vgl. auch Mt. 10, 1. Lk. 13, 32.

8) Mt. 11, 2—7 u. Lk. 7, 18—23. — Zur Frage Messiasbewußtsein und Krankenheilungen vgl. Behm: „Die Handauflegung im Urchristentum." 1911, S. 156.

„δύναμις κυρίου“ [9]) und treibt Dämonen aus „ἐν δακτύλῳ“ resp. „πνεύματι θεοῦ“ [10]).

Der Geist, der auf Jesus ruhte, ist die Kraft, mit der er sowohl die Krankenheilungen vollführte, wie die Dämonen austrieb [11]). Der Pfingstgeist ist es auch, der in der Apostelgeschichte nach der Himmelfahrt Jesu den Jüngern die „δύναμις καὶ ἐξουσία“, die sie vorher nur mittelbar von Jesus erhalten hatten [12]), jetzt dauernd für die Heilungswunder erteilt [13]). Auch Paulus führt die Krankenheilungen als ein bestimmtes Charisma der Geistesbegabten an [14]).

Der Geist Gottes bewirkt die Erneuerung der Lebenskraft, des Lebensodems, sowie die Reinigung der menschlichen Psyche von den sie beherrschenden Geistern der Finsternis. Bei Jesus, vielleicht auch bei den Aposteln, trat dem Heilungswunder die mit ihm oft verknüpfte Seelsorge zur Seite, wodurch Jesus seinen Messiasberuf der Bekämpfung des Satans in seiner Auswirkung an der Einzelseele erfüllte. Deutlich können wir die Berührungspunkte und Fäden, die auch im Heilungswunder das göttliche Pneuma Hagion mit dem Pneuma als Lebenskraft und Menschengeist verbinden, nachweisen.

Bisher haben wir nur von Wirkungen gesprochen, welche die göttliche Kraft des Heiligen Geistes an den Menschen erweist, ohne sich denselben mitzuteilen. Denn weder bei Krankenheilungen, noch bei Totenerweckungen, die von Jesus und den Aposteln berichtet werden, handelt es sich um eine Geistesübermittlung [15]). Die wirkliche Verleihung des Heiligen Geistes, als

9) Lk. 5, 17.

10) Lk. 11, 20. Mt. 12, 28.

11) Gegen Leisegang: „Pneuma Hagion“, 1922 S. 96 ff. Die ausführliche Widerlegung folgt im Zusammenhang mit der Besprechung des Logions von der Sünde wider den Heiligen Geist.

12) Lk. 9, 1. Vgl. 10, 17.

13) Daß die Heilungswunder vom Heiligen Geist ausgehen, ist in den Acta nur 10, 38 erwähnt, es ist aber selbstverständliche Voraussetzung.

14) I. Kor. 12, 9, 28.

15) Auch bei den Totenauferweckungen handelt es sich nicht um das Eintreten eines neuen Geistes in den Leichnam, sondern es ist eine Erneuerung des Lebensodems, eine Fortsetzung des unterbrochenen Lebens. So heißt es Lk. 8, 55 „ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς“.

Kraft neuen göttlichen Lebens, liegt auf einer ganz anderen Fläche als die bisher besprochenen Geisteswirkungen. Nie handelt es sich bei der Geistesverleihung um einen vorhergehenden Kampf gegen Dämonen, die den Menschen beherrschen. Auch in den uns übermittelten Berichten über eine solche Geistesverleihung finden wir im N. T. nicht die geringste Spur von dem Vorangehen eines exorzistischen Aktes. In manchen Berichten ist ein solcher direkt ausgeschlossen, so z. B. in der Erzählung von Kornelius [16]) im Pfingstbericht [17]) und wohl auch in der Geistesübermittlung durch das Anhauchen Jesu [18]).

Haben wir bisher in Krankheit, Tod und Dämonen die Auswirkung der widergöttlichen Macht festgestellt, so scheint uns das Bild des Kampfes der Herrschaft Gottes wider die Macht des Satans und der Sünde zur Veranschaulichung der Verleihung des Heiligen Geistes nicht mehr anwendbar. Und dennoch, wenn wir uns in das Seelengemälde vertiefen, das Paulus von dem inneren Kampfe und Siege des Geistes Gottes im 7. und 8. Kapitel des Römerbriefes entwirft, finden wir den Gegner dieses Heiligen Geistes. Es ist der Geist des Fleisches, des Leibes, der dem Tode verfallen ist, es ist der Geist, der in den Gliedern wirkt und durch das Gesetz einen Nährboden erhält, — es ist der alte Mensch, der unter das Gesetz getan ist und dem alten Wesen des Buchstabens dient. Das ist in paulinischer Sprache ausgedrückt der Widersacher jenes Gottesgeistes, der den Jüngern Jesu verliehen ist. Der kreatürliche Menschengeist widerstrebt dem Geiste Gottes, weil er in seiner Schwäche zu einem willigen Werkzeuge des Satans geworden ist. Mit dem Heiligen Geist wird den Christen eine besondere Gnadengabe Gottes verliehen, die Macht, die ein „ἄνωθεν γεννηθῆναι“ [19]) bewirkt und den Menschen zu einer „καινὴ κτίσις“ [20]) macht.

Wir sind in unserer Betrachtung in eine neue tiefe Sphäre eingedrungen, in das Gebiet des sittlichen Menschen und der erneuernden Wirkung des Geistes. Dieses Gebiet haben wir bisher

---

16) Acta 10, 44 ff.
17) Acta 2, 1—4.
18) Joh. 20, 22.
19) Joh. 3, 3.
20) II. Kor. 5, 17.

nur flüchtig gestreift, als wir von der Seelsorge Jesu sprachen. Weder Krankheiten, noch äußeres Leid, noch die Besessenheit durch Dämonen stehen in so unmittelbarem Verhältnis zur Sünde [21]) wie der Zwiespalt, der in der Seele des Menschen besteht [22]).

Diese Seelsorge gehörte zu den wichtigsten Aufgaben des Erlöserberufes Jesu. In dem „Σῶσαι ψυχὰς ἀνθρώπων" bestand seine wirkliche messianische Aufgabe, wie er sie erkannt hatte [23]). Durch sein Wirken auf Erden und die Seelsorge an allen, die mit seiner Person in Berührung kamen, durch seinen Tod am Kreuz um der Sünde willen, durch die Überwindung des Todes am Ostertage, durch die Verleihung seines Heiligen Geistes und endlich durch die Wiederkehr am jüngsten Tage des Gerichtes und die endgültige Befreiung der Welt und der Menschenseele von dem Dualismus, der sie zerreißt; — durch alle diese Heilstaten des Herrn hatte er das eine Ziel, die Erlösung der Menschenseele, verfolgt. In diesem großen Zusammenhang müssen wir auch unser Teilgebiet der Geistesverleihung betrachten, um über dem einzelnen Symptom das Wesen und den Sinn der Erscheinung nicht aus dem Auge zu lassen. Wo der Heilige Geist eingreift, da handelt es sich im N. T. um eine Kraft, vor der eine andere Macht weichen muß. Der alte Mensch stirbt vor dem Geiste Gottes.

Geist gegen Geist und Kraft gegen Kraft, das ist das Bild des neutestamentlichen Zwiespaltes, und nicht, wie im Griechentum, Geist gegen Materie [24]).

Aus diesem Grunde muß sich auch unsere Abgrenzung des

---

21) Die Dämonen werden wohl als böse Geister angesehen, es ist aber nirgends im N. T. eine Andeutung davon zu finden, daß sie als Erreger der Sünde gewertet worden seien. Wir finden auch nicht die Anschauung belegt, als seien die Dämonischen in besonderem Maße Sünder gewesen. Daß Maria von Magdala eine große Sünderin gewesen sei, ist nur auf eine spätere irrtümliche Kombination zurückzuführen. Das N. T. weiß nur von ihr zu berichten, daß sieben Dämonen aus ihr ausgetrieben seien. Mk. 16, 9. Lk. 8, 2. Vgl. C. Burger: „Maria von Magdala", R. E. 3. Aufl. Bd. XII S. 336.

22) Röm. 7, 18—20.

23) Vgl. G. Kittel: „Jesus als Seelsorger", i. B. Z. Str. Fr. Heft II. 1917, S. 149—170.

24) Gegen H. Cohen: „Jüdische Schriften", herg. von Br. Strauß, 1924, Bd. III. S. 178.

Heiligen Geistes hauptsächlich an dem Bilde dieser sich gegenüberstehenden Grundmächte orientieren.

In den Lukasschriften ist, wie wir sehen werden, die Durchführung einer Scheidung der Pneumaaussagen viel einfacher als bei Paulus, weil das schwierigste Grenzgebiet, der Heilige Geist in seinen Wirkungen auf das Seelenleben des Apostels, nicht so sehr ins Gewicht fällt wie in den temperamentvollen Aussagen der paulinischen Briefe, die unmittelbar aus dem eigenen Erleben des Verfassers hervorbrechen.

3. Das Pneuma Hagion und andere Korrelatbegriffe an den Lukasschriften.

Als dritte unseren Stoff betreffende Vorfrage ist noch das Problem zu behandeln, ob nicht dieselbe göttliche Potenz des Heiligen Geistes auch hinter anderen Aussagen, in denen das Wort „πνεῦμα" gar nicht erwähnt wird, seinem Wesen nach verborgen ist. Wäre es doch durchaus verfehlt, wenn wir z. B. im Suchen nach Analogien zum neutestamentlichen Pneuma uns auch in der griechischen und hellenistischen Literatur nur auf Aussagen beschränken wollten, in denen der Ausdruck „πνεῦμα" vorkommt. Ebenso falsch wäre es, wenn wir uns in den Lukasschriften auch nur an die Aussagen halten wollten, in denen vom „Pneuma Hagion" oder überhaupt vom „Pneuma" die Rede ist.

Daß es sich in der Verheißung einer „ἐξ ὕψους δύναμις" Lk. 24, 49 um den Heiligen Geist handelt, beweist die Wiederaufnahme dieses Ausdrucks durch „ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ ὑμᾶς" Acta 1, 8. Dasselbe gilt von der „ἐπαγγελία τοῦ πατρός" Lk. 24, 49, die Acta 1, 4 wieder erwähnt wird und deren Inhalt nach Acta 1, 5 die Geistestaufe bildet.

Nicht so einfach ist die Frage zu beantworten, ob die Gabe und Machtbefugnis, die Jesus den Jüngern bereits während seines Lebens auf Erden erteilt hatte, kraft deren sie Kranke heilen und Dämonen austreiben konnten [1]), zu dem Heiligen Geist in Beziehung zu bringen ist oder nicht. Ob überhaupt das Verhältnis von Wunderwirkungen, die durch den Heiligen Geist geschehen, und denen, die „ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ" bewirkt werden,

1) Lk. 9, 1 ff.

als ein direktes zu denken ist [2]), wie es kommt, daß Lk. 11, 20 die Kraft Jesu, mit der er Dämonen austrieb, durch „ἐν δακτύλῳ θεοῦ" gekennzeichnet ist, während Mt. 12, 28 „ἐν πνεύματι θεοῦ" aufweist? Sind diese Begriffe gleichbedeutend? — Das alles sind Fragen, die wir während unserer Untersuchung zu behandeln haben werden und die sich nicht einheitlich beantworten lassen.

Eine prinzipielle Frage wollen wir bereits hier durchsprechen, da sie uns den Blick für die Beurteilung mancher Erscheinungen, die dem Wirken des Heiligen Geistes angehören, schärft.

Wikenhauser sagt zu dem Begriff des Heiligen Geistes in der Apostelgeschichte: „Bedeutsamer ist, daß an vielen Stellen Jesus, der Herr, selber wirkend erscheint. Daraus folgt, daß der Geist und der Herr in ihrem Wirken identisch erscheinen. Es ist die himmlische Kraft, welche die Geschichte der Kirche, die Taten der Apostel leitet. Darum müssen auch alle die Stellen, an welchen der Herr wirkend eingeführt wird, mit einbezogen werden [3])." Dieser summarischen Behandlung der Frage können wir uns jedenfalls nicht ohne eingehende Prüfung anschließen.

Außer den in Kap. 1 berichteten Verheißungen Jesu, sowie der folgenden Erzählung von der Himmelfahrt, sind es nachstehende Stellen, die von einem Eingreifen Jesu in das Wirken der Apostel berichten:

1. Die Berichte über das Damaskuserlebnis des Paulus, Acta 9, 1—9; 22, 6—11; 26, 13—18.
2. Das Schauen Jesu oder das Hören seiner Worte „ἐν ἐκστάσει" 7, 55 f. [4]); 22, 17. f.
3. Jesus redet in einem Gesicht „ἐν ὁράματι" 9, 10 oder einer Traumerscheinung 18, 9 f.
4. Jesus tritt „Τῇ ἐπιούσῃ νυκτί" zu Paulus, also wohl als Nachtgesicht, 23, 11.
5. Das „πνεῦμα Ἰησοῦ" verhindert den Paulus und seine Genossen, nach Bithynien vorzudringen, 16, 7.

---

2) Vgl. alle Stellen der Acta, wo von einem Austreiben der Geister im Namen Jesu die Rede ist, sowie Lk. 9, 49 f. und Lk. 10, 17.

3) Wikenhauser, S. 25 f.

4) Acta 7, 55 f. heißt es, daß Stephanus „πλήρης πνεύματος ἁγίου" gewesen sei, als er den Herrn zur Rechten Gottes schaute. Aus der ganzen Schilderung ergibt sich, daß sich Stephanus tatsächlich in einem Zustande der Ekstase befunden haben muß.

Für uns ist es wichtig, festzustellen, ob diese Christusbegegnungen als Wirkung des Heiligen Geistes vom Verfasser der Apostelgeschichte gewertet worden sind oder seiner Anschauung nach auf einer ganz anderen Fläche liegen.

In der Pfingstrede zitiert Petrus den Propheten Joel zur Erläuterung dessen, was sich an jenem Tage vor den Augen des Volkes mit den Jüngern zugetragen habe. 2, 17—21. Dieses Joelzitat gibt uns auch Aufschluß über viele Erscheinungen, die in der Urgemeinde als Wirkung des Pfingstgeistes gewertet worden sind, dazu gehören auch „ὁράσεις = ὁράματα“[5]), sowie „ἐνύπνια“.

Erscheinungen, die als „Horamata“ oder Traumgesichte gekennzeichnet sind, können also auch als Wirkungen des Geistes angesehen worden sein. Zu solchen Erscheinungen werden wir wohl auch das Nachtgesicht des Paulus 23, 11 zu rechnen haben. Das Stephanusgesicht ist ja auch durch das „πλήρης πνεύματος ἁγίου“ als etwas im Zustande des Erfülltseins vom Heiligen Geiste Geschautes bereits bestimmt. Ähnlich verhält es sich mit der Christusbegegnung, die Paulus als in Ekstase Erlebtes schildert.

Unter einem solchen Gesicht ist eine tatsächliche Willensäußerung Gottes verstanden worden; trotzdem scheint der Verfasser der Apostelgeschichte an einer Stelle einen Unterschied zwischen einem „Horama“ und einer Himmelserscheinung, wie die eines Engels, zu machen[6]). Jedenfalls überzeugt sich Petrus, daß der Engel ihm nicht als „Horama“, sondern irgendwie anders, als besondere Realität „ἀληθές“ erschienen sei. Freilich scheint uns

---

5) „ὅρασις“ heißt in der profanen Gräzität eigentlich „Aussehen“ oder „Das Sehen“. In der Übersetzung der LXX ist es gleichwertig mit „ὅραμα“ gebraucht und hat die mannigfaltigsten Bedeutungen. Entweder soll mit diesem Ausdruck ein Traumgesicht bezeichnet werden, Gen. 15, 1; 40, 5; 46, 2 oder eine wunderbare Erscheinung; so wird z. B. der brennende Dornbusch Ex. 3, 3 so genannt. Schließlich bedeutet es das prophetische Schauen von Gesichten, Nu. 12, 6, usw. besonders häufig im Danielbuch. — Im N. T. kommt es außer in der Apostelgeschichte nur noch Mt. 17, 9 vor. Es ist bemerkenswert, daß hier bei Mt. die Verklärung ein „Horama“ genannt wird, während diese Bezeichnung jenes Ereignisses sowohl bei den anderen Synoptikern, als auch bei Joh. nicht vorliegt.

„ὅρασις“ in der Bedeutung von „ὅραμα“ ist im N. T. nur durch Apk. 9, 17 zu belegen.

6) Acta 12, 9.

eine solche Unterscheidung für den primitiven Menschen der damaligen Zeit ungewöhnlich fein empfunden zu sein.

Den Aussagen der Paulusbriefe zufolge [7]) haben wir das Damaskuserlebnis des Paulus nicht zu den Erscheinungen des erhöhten Herrn, sondern des Auferstandenen zu rechnen. Aus I. Kor. 15, 8 ergibt sich, daß Paulus dieses Ereignis als das letzte dieser Art angenommen hat.

In den Acta wird die Zeit, während der Jesus als der Auferstandene leibhaftig mit den Jüngern verkehrt hat, durch die 40 Tage, die von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt verstrichen sind, bestimmt. Das weist darauf hin, daß auch hier eine bestimmte Grenze für die Zeitdauer des Erscheinens des Auferstandenen angenommen wird [8]).

Wenn wir einen solchen Unterschied der Bewertung der Christuserscheinungen feststellen können, ist es dann nicht gerechtfertigt, auch eine ähnliche Anschauung in den Berichten der Apostelgeschichte zu vermuten? Ist der Gewährsmann, der hinter jedem einzelnen der Damaskusberichte steht, der Anschauung gewesen, daß es sich um etwas anderes als um eine pneumatische

---

7) I. Kor. 15, 8. — Dagegen spricht weder das „οὐδέ δι ἀνθρώπου“ Gal. 1, 1, noch das „εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καί αἵματι“ Gal. 1, 16, eher schon das „ἀλλὰ δι ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ“ und „ἀποκαλύψαι τὸν υἱόν αὐτοῦ ἐν ἐμοί“ Gal. 1, 15, aber auch das Wort „ἀποκάλυψις“ braucht nicht unbedingt auf eine Christophanie hinzuweisen.

8) Wie es sich mit den 40 Tagen verhalten mag, bleibt dahingestellt; jedenfalls scheint es in der ersten Christenheit allgemein angenommen zu sein, daß der leibhaftige Verkehr des Auferstandenen nur eine kurze Zeit gedauert habe, während auch späterhin noch vielfach Begegnungen pneumatischer Art mit dem „Erhöhten“ geschildert werden. Vgl. außer I. Kor. 15, 5—9 die Angabe der ascensio Jesajae, daß Jesus 545 Tage in dieser Welt wirken und bleiben werde, 9, 16. Vgl. Hennecke: „Neutestamentliche Apokryphen“, 1904 S. 301.

Die Valentinianer und Ophiten haben ein Verweilen Jesu auf Erden nach der Auferstehung von 18 Monaten angenommen. Vgl. Irenaeus: „Adv. haer.“, I. 3, 2 und I. 30, 14. Diese Tatsache, daß eine Unterscheidung in den Paulusbriefen zwischen den anfänglichen Erscheinungen des Auferstandenen und den späteren des erhöhten Herrn gemacht wird, wird oft nicht berücksichtigt. Daher ist es auch zu erklären, daß Joh. Weiß die „ὀπτασίαι“ II. Kor. 12, 1 auf eine Stufe mit den Christophanien I. Kor. 15, 5—9 setzt. Joh. Weiß: „Das Urchristentum“, 1917, S. 17 ff.

Christophanie gehandelt habe? Letzteres scheint mir sogar sehr wahrscheinlich zu sein, da an keiner von den erwähnten Stellen einer von den typischen Ausdrücken, mit denen ein pneumatisches Ereignis bezeichnet wird, festzustellen ist [9]).

Bemerkenswert ist ferner, daß nirgends etwas davon angedeutet ist, was auf ein Erfülltsein mit Heiligem Geist oder eine Geistesempfängnis hinweisen würde [10]). Sowohl das Erlebnis des Ananias [11]), wie das des Paulus im Tempel zu Jerusalem werden ihrer Art nach deutlich von jenem Damaskusereignis unterschieden. Nach der Apostelgeschichte ist Paulus der Anschauung gewesen, daß er durch die Berufung von Damaskus zu einem Zeugen des Auferstandenen geworden ist: „ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ“ [12]).

Es ist nicht anzunehmen, daß solch eine Zeugenschaft für den Auferstandenen sich auf Christophanien, wie die im Tempel zu Jerusalem oder in der Nacht auf dem Meere, gründen konnte. Nur das Damaskusereignis, wie es in der Apostelgeschichte geschildert ist, wäre geignet, dem Apostel, der es erlebte, die Eigenschaft eines Zeugen des Auferstandenen gleich den Uraposteln zu verleihen.

Aus diesem Grunde lassen wir diese drei Damaskusberichte der Apostelgeschichte in unserer Untersuchung über den Heiligen Geist beiseite.

Um eine typische pneumatische Christophanie scheint es sich in der Begebenheit, die Acta 16, 7 berichtet wird, gehandelt zu haben. Durch die spezifische Charakterisierung dieses Pneumas als „πνεῦμα Ἰησοῦ“ ist dieser Geist nicht nur als der des erhöhten Herrn, sondern auch des auf Erden wandelnden Jesus gekennzeichnet. Hierzu muß die Veranlassung im Geisteserlebnis des Paulus selbst gegeben gewesen sein. Näheres läßt sich leider über dieses Ereignis nicht sagen.

---

9) Weder „ἐν ἐκστάσει“, noch „ἐν ὁράματι“, noch „ἐν πνεύματι“ ist an diesen Stellen nachzuweisen. Freilich nennt Paulus in Acta 26, 19 das Damaskusereignis eine „ὀπτασία“. Dieser Ausdruck braucht aber bei Lukas nicht unbedingt nach II. Kor. 12, 1 gedeutet zu werden.

10) Im ersten Damaskusbericht Kap. 9 wird hervorgehoben, daß die Geistesempfängnis erst später erfolgt ist. 9, 17.

11) Acta 9, 10.

12) Acta 22, 15.

In welcher Beziehung das häufige Auftreten der Engel in der Apostelgeschichte zu den Wirkungen des Heiligen Geistes steht, wird noch in der folgenden Untersuchung näher behandelt werden.

B. Erster Teil.

Der Heilige Geist als eines der Leitmotive im Aufbau des lukanischen Doppelwerkes.

Bevor wir zur Einzeluntersuchung der verschiedenen Probleme übergehen, die in den Lukasschriften mit dem Pneuma Hagion in Verbindung stehen, müssen wir erst einen Überblick über die Gesamtposition des Doppelwerkes gewinnen. Dieses hat unter dem Gesichtspunkte zu geschehen, daß wir die Rolle, die dem Pneuma Hagion im Aufbau dieses Werkes, als einem der Leitmotive, zufällt, herauszuarbeiten haben. Dabei werden wir, um den Zusammenhang zu wahren, manche Resultate der im zweiten Teil unserer Untersuchung erarbeiteten Einzelergebnisse vorausnehmen.

Das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte sind dabei als mehr oder weniger einheitliches Werk eines Verfassers zu betrachten.

Wenn auch, seitdem Zeller die einheitliche Auffassung des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte nachgewiesen hat, diese als allgemein anerkannt gelten kann, so ist unser Doppelwerk nur von wenigen Forschern als eine einheitliche Komposition voll gewertet worden. Wohl sind einige Grundgedanken, wie hauptsächlich der Missionsgedanke, der durch das „εὐαγγελίζεσθαι“ [1]) charakterisiert ist, durch beide Werke hindurch verfolgt worden; auch sind Forscher wie Blaß, Harnack und Zahn für eine gewisse Einheit des Gesamtaufrisses eingetreten, trotzdem hat eigentlich erst Eduard Meyer das Wesen dieser Lukasschriften voll erfaßt, indem er sie als „Heilsgeschichte“ charakterisiert: „Erst dadurch

1) Das Wort „εὐαγγελίζεσθαι“ findet sich achtmal im Lukas-Evangelium und fünfzehnmal in der Apostelgeschichte.

gelangt ... auch der fundamentale Unterschied (zwischen dem Lukaswerk und den übrigen Evangelien) zum Bewußtsein, daß, während die Evangelien sich auf die Geschichte des Christus beschränken und auf die weitere Entwicklung, die Ausbreitung der Lehre, höchstens in prophetischen Verkündigungen einen Blick werfen, Lukas diese als einen wesentlichen Teil der Heilsgeschichte, als die notwendige Ergänzung der Wirksamkeit Jesu auf Erden betrachtet. Ja, man wird sagen können, daß der eigentliche Anreiz zu seinem Werk eben in diesem zweiten Teil gelegen hat und er den ersten eigentlich nur als die dafür unentbehrliche Voraussetzung aufgenommen hat [2]."

Von Anfang an hat Lukas die Absicht gehabt, nicht nur sein Evangelium, sondern auch einen „δεύτερος λόγος" an Theophilus zu schreiben; das sieht man aus der Anlage des ersten Teiles. Wie wir feststellen werden, ist in keinem der anderen Evangelien so vieles angedeutet, was sich innerhalb des ersten Teiles nicht verstehen ließe, wenn man nicht wenigstens die Kenntnis der im zweiten Teil berichteten Ereignisse voraussetzt [3]).

Lukas bietet bewußt einen größeren Ausschnitt aus der Heilsgeschichte als die anderen Evangelisten, und er tut das wohl im Hinblick auf Theophilus, dem er gerade die ganz neue Welt, in die der Heide sich hineingestellt sieht, wenn er sich zum Christentum bekehrt, vor Augen führen will [4]). Die Welt bekommt einen anderen Sinn, denn es waltet ein Gott in der Geschichte, der

---

2) Eduard Meyer: „Ursprung und Anfänge des Christentums", 1921, Seite 2.

Dibelius weist freilich auf die vollkommene Verschiedenheit der beiden Teile des Lukaswerkes in formgeschichtlicher Hinsicht hin, da die Apostelgeschichte den Typus der Legendenerzählungen trägt. Dibelius: „Stilkritisches zur Apostelgeschichte im ‚Εὐχαριστήριον' für Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag", Bd. II. 1922, S. 27—49. — Dem Aufrisse nach gehören die beiden Teile des Lukaswerkes dennoch zusammen.

3) Auch die anderen Evangelisten setzen offenbar die Kenntnis der späteren Heilstatsachen, die im Rahmen des Evangeliums nicht gegeben sind, voraus, wenn sie einige Worte, die ins spätere Leben der Jünger Jesu weisen, ohne jegliche Erläuterung bringen. Z. B. das Wort von der Geistestaufe.

4) Ich schließe mich der Anschauung Zahns an, daß Theophilus, anfangs jedenfalls, vielleicht aber auch nach Acta 1, 1 nicht als volles Glied der Christengemeinde anzusehen ist. (Gegen E. Meyer: „Ursprung und

einen großen Heilsplan, die Errettung des Menschengeschlechtes, im Auge hat. Das ist die Erkenntnis, die einem Heidenchristen, wie es Lukas war, als ganz neue Geschichtsbetrachtung aufgehen mußte. Dadurch ist wohl auch das große Interesse, das Lukas für das A. T., freilich in griechischer Übersetzung, bekundet, zu erklären.

Diese neue Heilswelt sucht nun Lukas dem Theophilus in ihren Grundzügen verständlich zu machen. Als Voraussetzung knüpft er an das A. T. an und schildert dann das Wirken Gottes in den zwei Heilsepochen, der des Sohnes und des Heiligen Geistes. Darüber hinaus weisen noch die Verheißungen der Wiederkunft als Abschluß und endgültige Verwirklichung dieses Ratschlusses Gottes, die noch in der Zukunft liegen.

Als Träger des Heilsplanes Gottes in der Geschichte wertet Lukas den Heiligen Geist, der in verschiedenster Gestalt, sich in den Gottesmännern verkörpernd, wirkt. Im alten Bunde ist es der Geist der Prophetie dann, in ganz einzigartiger Weise, der Geist des vom Geiste selbst empfangenen Sohnes Gottes in der Gestalt, wie er auf dem irdischen Jesus ruhte, und schließlich der Geist des erhöhten Herrn, der nach dem Pfingstereignis in der Gemeinde der Jünger wirkte; in dieser Gestalt ist er auch dem Theophilus aus eigener Anschauung bekannt gewesen.

I. Der Heilige Geist in der Vorgeschichte.

1. Der Geist im Bericht über die Verheißung und die Geburt des Johannes — der Prophetengeist.

Nach der Vorrede und der zeitlichen Fixierung des zu schildernden Geschehens beginnt Lukas mit dem Bericht über die wunderbaren Ereignisse, die mit der Geburt des letzten und größten Propheten, des Johannes, in Verbindung stehen. In der Verheißung dieser Geburt sagt der Engel von dem Kinde: „καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ . . . καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία [1])."

Anfänge des Christentums", S. 7.) Ebenso in dem Punkte, daß das Werk gerade mit Rücksicht auf den Adressaten und seine Begriffswelt verfaßt worden ist, stimme ich Zahn bei.

1) Lk. 1, 15—17.

Durch die Erwähnung, daß der Geist des Elia den Knaben erfüllen werde, ist bereits die Beziehung zur alten Prophetie geknüpft. Aber auch die Anlehnung an Ri. 13, 4 f. liegt in den Worten „ἔτι ἐκ κοιλίας [2]), sowie das Anklingen von Mal. 3, 1, 23 f. Mit dem Engel des Herrn oder mit Elia dem Thesbiten [3]), der als Wegbereiter vor dem Herrn hergeht, wird die Gestalt des zukünftigen Propheten verglichen. Dadurch wird der Täufer gleich zu Anfang mitten in einen heilsgeschichtlichen Rahmen hineingestellt und ihm die Rolle, die ihm innerhalb des Heilsplanes Gottes zufällt, gewiesen.

Deutliche Anklänge sind es, aber keine wörtlichen Zitate des A. T., die wir hier im Lukasbericht wiederfinden [4]). Die wichtigsten Abweichungen von den Texten des LXX bestehen darin, daß dieser Gottgeweihte nicht als „ναζείρ", sondern als Geisterfüllter „πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται" gekennzeichnet ist, und daß es sich nicht um Elia selbst, sondern den Geist und die Kraft des Elia handelt, die sich aufs neue in diesem Kinde verkörpern sollen [5]).

Das Pneuma der Prophetie hat diesen größten der Propheten bereits vom Mutterleibe an ausgezeichnet [6]). Wohl ist dieser Geist eine Kraft, die von Gott gesandt ist, und dennoch wird gleichzeitig dieser Prophetengeist als eine Macht empfunden, die sich in der Geschichte auswirkt und eine eigene Entwicklung und Tradition hat. An diese Tradition der Prophetie knüpft unser Evangelist an, indem er in Johannes den Repräsentanten der

2) Hier heißt es „ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός" — in der Simsonerzählung dagegen „ἀπὸ τῆς κοιλίας". Vgl. hierzu Zahn, Kommentar zum N. T. „Das Lukasevangelium", S. 68. Anm. 61.

3) So nach dem Text der LXX, der hebräische Text redet von dem „Propheten" Elia.

4) Auch die Beschreibung der Verkündigung und des wunderbaren Geschehens bei der Geburt des Täufers weist auf den Zusammenhang mit dem wunderbaren Walten Gottes bei der Geburt der Patriarchen hin. Vgl. Gn. 15, 8; 16, 11; 17, 12, 17 ff.; 18, 11 f.; Ri. 13, 4—14; I. Sam. 1, 6, 11; 2, 2—8.

5) Vgl. II. Kön. 2, 9, 15. Es sind Anklänge an die verschiedensten Überlieferungen, den Elia redivivus betreffend, festzustellen. Zahn spricht mit Recht von einer „verwirrenden Menge sich kreuzender Anklänge". Zahn: „Kom. zum N. T.", Lukas, S. 59, Anm. 65.

6) Von keinem Propheten ist es sonst gesagt, daß er schon im Mutterleibe von dem Heiligen Geist erfüllt gewesen sei. Vgl. hierzu Lk. 7, 28; Mt. 11, 11.

alten Heilsepoche, die im Täufer ihren Abschluß und Höhepunkt erreicht hat, sieht. Im Wesen der Prophetie liegt es, daß sie nicht in sich selbst das Letzte und Höchste der Gottesoffenbarung gegeben wußte, sondern über sich hinausweist [7]). So ist auch gleich in der Verkündigung die vorbereitende Aufgabe des Täufers enthalten. Er soll vor dem Herrn hergehen und die Herzen der Väter den Kindern zuwenden. Durch diese Worte wird der Blick auf den Größeren, der nach ihm kommt, den Kyrios, gelenkt. In diesem Maleachizitat ist auch durch den Gegensatz, der zwischen Vätern und Söhnen besteht, das Anbrechen eines neuen Zeitalters angedeutet. Jedenfalls ist in unserem Lukastexte die kommende neue Zeit noch dadurch hervorgehoben, daß einseitig nur von einer Bekehrung der alten zu dieser Zukunftsgeneration die Rede ist [8]).

Der Kyrios soll dem Johannes folgen, und mit ihm beginnt die neue Epoche, auf die der Vorläufer die Menschen vorzubereiten hat. Auch der Leser wird in Erwartung dieser Zukunftsepoche und ihres Eintritts in Spannung versetzt. Der Prophetengeist, der sich sowohl in Zacharias [9]) wie in Johannes selbst im Mutterleibe regt und auf denjenigen hinweist, der als Geistesträger in ganz eigener Art eine Verkörperung des Geistes Gottes darstellt [10]), erscheint als der Träger einer veralteten Stufe der Gottesoffenbarung, der dem Geiste des Sohnes Gottes willig das Feld räumt.

Das „Magnificat" der Maria [11]), das möglicherweise ein Lobhymnus der Elisabeth war [12]), streicht ebenfalls die Einzigartigkeit des bevorstehenden Ereignisses heraus.

---

7) Vgl. Lk. 16, 16.

8) Mal. 3, 24; Lk. 1, 17.

9) Lk. 1, 68—79.

10) Lk. 1, 41—45. Außerdem beachte man, daß alles, was berichtet wird, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschieht.

11) Lk. 1, 46—55.

12) Nach einigen L. A. lateinischer Codices ist dieses „Magnificat" nicht von Maria, sondern von Elisabeth gesprochen. Vgl. E. Klostermann: „Lukas", in Handb. zum N. T. 1919, S. 377—380. — Zahn, „Kom. zum N. T." Lk. Ex. III. S. 745—751, und die Abhandlung von Harnack über das „Magnificat": Berl. Sitz.Ber. 1900, S. 538 ff.

2. Der Heilige Geist in der Verkündigung und Kindheitsgeschichte Jesu.

In der Verkündigung der Geburt Jesu wird durch die äußere Analogie des Geschehens, sowie durch die Worte des Engels der Zusammenhang mit dem Bericht über Johannes hergestellt. Er wird noch fester durch die Erzählung von der Begegnung der Mütter und das Verhalten des Kindes im Leibe der Elisabeth geknüpft [1]). Das Bindeglied bildet das Pneuma. Vergleicht man das, was über das Verhältnis des Heiligen Geistes zu Johannes vom Engel verheißen wird, 1, 15 ff., mit der Verheißung, die Maria zuteil wird, 1, 35, so ist eine Steigerung der Beteiligung des Geistes am Geburtswunder festzustellen [2]). Ist 1, 15 nur von einem Erfülltwerden des Kindes mit Heiligem Geiste, freilich bereits im Mutterleibe, die Rede, so heißt es 1, 35: „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ."

Durch das „διό" ist der Vorsatz als Begründung des im Nachsatz Gesagten kennzeichnend [3]). Das Kind ist also deswegen als heilig und Sohn Gottes anzusehen, weil Heiliger Geist (unpersönlich) sich auf die Mutter herniederläßt und Kraft des Höchsten sie beschattet. Diese zarte, geheimnisvolle Ausdrucksweise für das Geschehen, das, der Meinung des Verfassers nach, den Schlüssel zum Verständnis der Heiligkeit und Gottessohnschaft in sich birgt, läßt keinerlei physische Deutung zu [4]). Nur so viel wird betont, daß es bei der Entstehung des Gottessohnes sich um eine Einwirkung des Heiligen Geistes in irgend einer Weise handelt.

In die Heilsgeschichte, als deren treibende Kraft der Heilige Geist zu verstehen ist, tritt hier in den Verkündungsworten des Engels eine neue Kraftquelle ein. Dieser neue Zustrom des Geistes

---

1) Lk. 1, 44.

2) Der Engel weist ausdrücklich auf die Analogie des Geschehens bei der Empfängnis der Elisabeth hin, 1, 36, und dennoch soll es nur ein Beweis dafür sein, daß Gott alles möglich ist und keine Erklärung des Wunders, das an Maria geschehen soll.

3) Zu „διὸ καί" vgl. Acta 10, 29.

4) In anderem Zusammenhang wird die Empfängnis vom Heiligen Geiste genauer besprochen werden.

bedingt auch für den Verfasser den Anfang der neuen Epoche, in der der Geist Gottes als Wesen des Gottessohnes in dieser Welt erscheint.

Wie der Geist des ungeborenen Johanneskindes den Sohn Gottes spürt und der Prophet und sein Geist mit dem Munde der Elisabeth ihren Herrn grüßen, so erwacht auch der Prophetengeist in Symeon [5]) und Hanna [6]) beim Anblick des Jesuskindes. Freudig beugen sich die Geistesträger der alten Zeit vor dem Geistesfürsten der Zukunft, dem Jesuskinde, und machen ihm als dem Größeren Raum. „'Εκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι" [7]), dieses Wort des Täufers aus dem Johannesevangelium könnte als Ausdruck für die Stimmung gelten, die über diesen Begegnungen mit dem Jesuskinde liegt.

Wenn wir die abschließenden oder überleitenden Verse 1, 80; 2, 40, 52 miteinander vergleichen, so fällt es auf, daß von Johannes das Erstarken des Geistes berichtet wird [8]), während das in der Beschreibung der Entwicklung des Jesuskindes fehlt. Der Geist des Propheten kann erstarken, bei dem Geiste Jesu jedoch scheint ein Wachstum ausgeschlossen, da ja bereits in seinem Wesen die Fülle göttlichen Geistes beschlossen war.

Das ist wohl die Anschauung, die hinter dem lukanischen Berichte steht. Wie sich eine solche Auffassung zum folgenden Taufberichte verhält, ist eine andere Frage. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß Lukas der einzige Evangelist ist, der auch von einer besonderen Berufung des Täufers berichtet [9]), trotzdem er ihn auch vom Mutterleibe an als vom Heiligen Geiste erfüllt schildert.

---

5) Lk. 2, 26—35.

6) Lk. 2, 36 ff.

7) Joh. 3, 30.

8) Die L. A., die in Lk. 2, 40 ein „πνεύματι" eingefügt wissen will (A. N. usw.), ist aus einer Angleichung an Lk. 1, 80 zu erklären und beweist nur, daß bereits in früher Zeit ein solches „πνεύματι" vermißt worden ist. Das bestärkt uns nur in der Annahme, daß der Verfasser bewußt ein Erstarken des Geistes Jesu nicht erwähnt.

9) Lk. 3, 2. Freilich ist bei der Berufung von keiner Geistesverleihung die Rede, wir müssen im Gegenteil annehmen, daß es bereits der Geist gewesen ist, der Johannes in die Wüste getrieben, bevor das Wort des Herrn an ihn erging.

3. Der Anteil des Evangelisten Lukas an der Gestaltung der Vorgeschichte.

Die sehr schwierigen Probleme, die mit der Frage nach dem Anteil des Lukas an der Gestaltung der Vorgeschichte des dritten Evangeliums zusammenhängen, brauchen uns nur insoweit zu beschäftigen, als sie direkt oder indirekt einen Aufschluß über den Ursprung und das eigenartige Gepräge der Pneumaaussagen geben können. Es sind also zwei Gesichtspunkte, unter denen wir diese Fragen zu behandeln haben.

a) Ist der heilsgeschichtliche Rahmen, der in der Gegenüberstellung der Verkündigung und Geburt des letzten Propheten und dem Eintritt des Gottessohnes in diese Welt angedeutet ist, bereits von Lukas als Überlieferung übernommen, oder ist es eine künstliche Gestaltung durch den Evangelisten?

b) Wieweit ist Lukas selbst an der Gestaltung der Aussagen über den Heiligen Geist in der Kindheitserzählung beteiligt [1])?

In der Beantwortung dieser beiden Fragen werden wir uns eine große Zurückhaltung auferlegen müssen, da es sich um ein besonders verworrenes Gebiet der Quellenforschung handelt. Die Aufgabe wird dadurch erschwert, daß wir keine Parallelberichte zur Vergleichung heranziehen können, die auf dieselbe Überlieferung, wie sie Lukas vorgelegen haben muß, zurückzuführen wären [2]). Die Resultate der Forschung auf diesem Gebiet sind deshalb auch sehr verschiedenartig. Dennoch geben uns die quellenkritischen Untersuchungen so viel Material an die Hand, daß wir imstande sind, immerhin einiges über die Entstehungsgeschichte der Kindheitserzählung zu ermitteln.

a) Der Ursprung des heilsgeschichtlichen Gedankens im Aufbau der Vorgeschichte.

In ihrer heutigen Gestalt bildet die Vorgeschichte zum Lukasevangelium ein mehr oder weniger geschlossenes Ganzes [3]).

1) Der Anteil, der dem Heiligen Geist bei dem Geburtswunder selbst zugemessen ist, sowie die religionsgeschichtliche Kritik der Verkündigungsworte bilden das Thema eines eigenen Abschnittes im zweiten Teil dieser Untersuchungen.

2) Deswegen kommen die Kindheitserzählungen im Matthäusevangelium als Vergleichsmaterial kaum in Betracht.

3) Vgl. M. Dibelius: „Die urchristliche Überlieferung von Johannes

Wie wir gesehen haben, handelt es sich nicht nur um erbauliche Erzählungen [4]), die Lukas aneinandergereiht und lose verknüpft hat, um seinem Streben nach möglichster Genauigkeit und Vollständigkeit [5]) des Berichtes zu genügen, sondern um eine bewußte Anordnung des Materials. Das läßt der gut durchgeführte Parallelismus, der zwischen den beiden Haupterzählungen besteht, aufs deutlichste erkennen. Dabei ist aber der ursprüngliche naive Charakter der einzelnen Berichte der Vorgeschichte vollkommen erhalten geblieben. Auch die Angleichung sowohl des Gesamtkomplexes an den synoptischen Evangelienstoff, als auch der einzelnen Erzählungen untereinander ist keine so weitgehende, daß alle Widersprüche und Unebenheiten beseitigt werden [6]).

Dieses spricht gegen die Hypothese Harnacks, der einen großen Teil der Vorgeschichte für eine künstlerische Imitation alttestamentlich klingender Berichte und Hymnen hält, die Lukas ausschließlich auf Grund von mündlichen Überlieferungen frei gestaltet habe [7]).

Zwanglos läßt sich die Vorgeschichte vom Hauptkomplex des Evangeliums loslösen [8]), aber auch das zweite Kapitel wäre uns ohne die vorhergehenden Berichte über die Geburt des Täufers, ja selbst über die Verkündigung dieser Geburt, verständlich [9]). Es sind also ursprünglich nicht organisch zusammenhängende Überlieferungen in unserer Vorgeschichte eingegliedert. Dasselbe, was

---

dem Täufer", 1911, S. 67 f. Ebenso auch Klostermann, „Lukas" im Handb. zum N. T. 1919, S. 363.

4) So Joh. Weiß: „Schriften des N. T.", Bd. II. S. 396.

5) Vgl. Lukas 1, 3.

6) Vgl. Bultmann: „Die Geschichte der synoptischen Tradition", 1921, S. 76—181, und Greßmann: „Das Weihnachtsevangelium", 1914, S. 1—17.

7) Harnack: „Berl. Sitz.Ber.", 1900, S. 547 ff., auch „Lukas der Arzt", S. 73 und Anhang II, S. 138—152. Er geht so weit, daß er S. 152 schreibt: „Eine Fortsetzung der von Vogel und Norden unternommenen Untersuchung des Stils des Lukas führt zu dem Ergebnis, daß er ein Meister der Nachbildung von Stilarten gewesen ist." Wenn wir aber hierzu Norden: „Die antike Kunstprosa", 1915, S. 483 f., vergleichen, so scheint es wohl sehr fraglich, ob Norden auch zu einem so kühnen Schluß, gerade die Kindheitsgeschichten betreffend, gekommen wäre. Zahn weist mit Recht auf die große Verschiedenartigkeit der beiden Hymnen hin. Zahn, „Lukas", S. 30.

8) Ein Beweis hierfür ist im Markionkanon gegeben.

9) Vgl. Greßmann a. a. O. S. 1—17.

Greßmann am Weihnachtsevangelium festgestellt hat, daß nämlich innerhalb der Verse 2, 1—10 zwei verschiedene Überlieferungen zusammengearbeitet sind (Hirtenlegende und Maria-Josephtradition), läßt sich auch in betreff des ersten Kapitels durchführen. Hier ist es ebenfalls die Maria-Josephtradition [10]) und der Bericht über die Geburt des Täufers [11]). Außerdem enthält dieses Kapitel auch eine Erzählung, die durch die Begegnung der beiden Mütter die Verbindung zwischen den Überlieferungen herstellt [12]). Sonst findet sich innerhalb des Marienberichtes kaum eine Verknüpfung mit den Johanneserzählungen [13]).

Der Johannesbericht seinerseits weist freilich in den Prophezeiungen auf den Kyrios hin, dessen Wegbereiter das Kind werden soll, aber diese Andeutungen sind ja auch durch das Maleachizitat erklärt. Außerdem ist es ein Gemeingut sowohl der synoptischen als auch der johanneischen Überlieferung, daß der Täufer als Vorläufer Jesu Christi angesehen wurde. Besondere Verheißungen, die auf die Geburt Jesu zu deuten wären, finden wir in der Täufererzählung nicht.

Wir glauben also mehrere ursprünglich voneinander unabhängige Erzählungen in der Vorgeschichte feststellen zu können, es fragt sich nur, von wem die Zusammenfügung dieser einzelnen Berichte vollzogen ist. Wenn wir nachweisen können, daß es Lukas war, so ist auch auf ihn der Ursprung der heilsgeschichtlichen Gegenüberstellung des Vertreters des prophetischen Zeitalters einerseits und des von dem Heiligen Geist gezeugten Gottessohnes andererseits zurückzuführen.

Harnack hat seine sprachliche Untersuchung nicht auf den ganzen Bericht der Vorgeschichte ausgedehnt, sondern nur einige Stellen auf ihren lukanischen Wortschatz hin geprüft [14]), gerade unter diesen Berichten befindet sich aber die Erzählung von der Begegnung der beiden Mütter. Auch innerhalb dieser Verse (1, 39—45 und V. 56) hat er eine Reihe typisch lukanischer Ausdrücke nach-

10) Lk. 1, 26—38.
11) Lk. 1, 5—25; 1, 57—80.
12) Lk. 1, 39—56.
13) Eine solche Verknüpfung gibt es freilich, und zwar in dem Hinweise des Engels auf die Unfruchtbarkeit der Elisabeth.
14) Vgl. hierzu Harnack: „Lukas der Arzt", S. 73 und 138—152.

gewiesen. Daraus jedoch die Schlußfolgerung zu ziehen, dieser Bericht sei frei von Lukas komponiert worden, wäre verfrüht. Es finden sich manche Züge, die nicht von Lukas herstammen können [15]). Daher ist also wohl eine starke Bearbeitung, aber nicht die Erfindung dieses Erzählungsstoffes und nicht seine erste Gestaltung durch Lukas anzunehmen [16]). Eine gewisse Verknüpfung der beiden Hauptkomplexe des ersten Kapitels hat also bereits vor Lukas bestanden, er wird diese Verbindung wohl noch fester geschlossen haben [17]).

Am reinsten hat sich das spezifisch jüdische Gepräge im ersten Teil des Täuferberichtes erhalten [18]). Im Marienbericht dagegen finden sich manche Unebenheiten, die auf eine bewußte Bearbeitung der ursprünglichen Fassung hinweisen [19]). Wir werden also anzunehmen haben, daß der Marienbericht dem Täuferbericht zur Durchführung des Parallelismus angeglichen ist, und nicht umgekehrt; aber auch in dieser Angleichung müssen wir uns davor hüten, zu vieles auf Kosten des Lukas zu setzen. Der Parallelismus besteht gerade in den berichteten Tatsachen.

Wir würden unser Resultat folgendermaßen zusammenfassen können:

In der von Lukas übernommenen Tradition war bereits ein gewisser Parallelismus der beiden Hauptberichte vorhanden, sowie die Verknüpfung in 1, 39 ff. Dieses Material hat Lukas wohl umgeordnet und dadurch das Leitmotiv noch deutlicher hervortreten lassen, jedenfalls in stilistischer Hinsicht teilweise stark über-

---

15) Die Ortskenntnis z. B., die der Bericht voraussetzt, 1, 39. Nirgends können wir in den Lukasschriften mit einiger Sicherheit die freie Erfindung des Erzählungsstoffes durch den Verfasser nachweisen.

16) Vgl. Bultmann a. a. O. S. 178.

17) Von Lukas wird wohl 1, 36 herstammen.

18) Vgl. die Aufzählung der jüdischen Spezifica bei Klostermann a. a. O. S. 362 f.

19) Vgl. z. B. 1, 27 „παρθένον ἐμνησθευμένην“ mit 2, 5 „τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ“. Nach jüdischer Sitte wäre das zweite einfach einem „mit Maria, seinem Weibe“ gleichbedeutend, während die Betonung der Jungfrau 1, 27 verwirrt, besonders wenn 1, 34 Maria sagt, sie wüßte von keinem Manne, entsteht eine volle Unklarheit darüber, ob diese Begebenheit in das Haus des Mannes der Maria, wie es nach 2, 5 anzunehmen wäre, oder noch in das Haus ihrer Eltern zu verlegen sei. Zu dem Jungfrauproblem vgl. die sekundäre Lesart zu Mt. 1, 16.

arbeitet [20]). In der Auswahl, Anordnung und Überarbeitung des Stoffes hat Lukas einen Anteil an der Gestaltung der Vorgeschichte gehabt, mit der ihm eigenen Fähigkeit hat er durch kleine Veränderungen und Verbindungen einige ihm wichtig erscheinende Leitgedanken plastisch hervortreten lassen.

b) Der Anteil des Lukas an der Gestaltung der Aussagen über den Heiligen Geist in der Vorgeschichte.

Gerade was die Aussage über den Heiligen Geist anbetrifft, werden wir eine erhebliche Mitarbeit des Lukas an der Gestaltung annehmen können. Aber der Geist ist nicht erst durch ihn in die Berichte eingefügt. Sicherlich ist der Ausdruck „ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία" 1, 17 nicht erst von dem Evangelisten geprägt. Auch im Bericht von der Bewegung der Mütter muß der Geistesgedanke in der Überlieferung enthalten gewesen sein [21]), wenn auch die Form „καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου" keinen alttestamentlichen, sondern spezifisch lukanischen Charakter trägt [22]). Es mag auch das „πνεύματι" 1, 80 von Lukas eingeschoben sein, ebenso wie 2, 27 das „ἐν τῷ πνεύματι".

Auf eine besondere Eigenart der Pneumaaussagen in der Vorgeschichte ist noch hinzuweisen: Kein einziges Mal ist vom „πνεῦμα θεοῦ" oder „κυρίου" die Rede, sechsmal dagegen ist in diesen zwei Kapiteln der Geist mit „πνεῦμα ἅγιον" bezeichnet. Das beweist, daß der Sprachgebrauch der Pneumaaussage sich nicht an das Alte Testament, sondern an den der Apostelgeschichte anschließt.

---

20) Das ergibt sich aus der Tatsache, daß wir in allen Teilen der Vorgeschichte typisch lukanische Ausdrücke feststellen können.

21) Ob gerade das Wort „πνεῦμα" schon in der Überlieferung enthalten gewesen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, wohl aber, daß die Begrüßung und Seligpreisung an sich schon ein pneumatisches Element enthalten, das kaum lukanischen Ursprungs sein dürfte, weil sonst der Sinn der Erzählung mit dem Ausscheiden dieses Elementes wegfallen würde.

22) Lk. 1, 67, ebenso 1, 42. Erstere Stelle ist wohl überhaupt als Einfügung von der Hand des Lukas anzusehen.

II. Der Heilige Geist als Träger des heilsgeschichtlichen Leitgedankens in Kap. III und IV.

1. Der Heilige Geist im lukanischen Taufberichte.

Im dritten Kapitel des Lukasevangeliums finden wir dieselbe Gegenüberstellung vom Prophetengeist und dem Geist, der sich in Gestalt einer Taube auf Jesus niederläßt. Auch hier handelt es sich um den Beginn einer neuen Zeit, in der die zuströmende gestaltende Gottesmacht, die in Jesus wirkte, sich als Taube auf ihn herabsenkt.

Als Vorbereitung finden wir das Auftreten des Johannes, als des Vertreters der Prophetie [1]). Nicht Johannes hält sich für den geweissagten Christus; er, der doch nach Lukas 1, 15 bereits im Mutterleibe vom Heiligen Geist erfüllt war, kann nur die Wassertaufe ausführen, es kommt aber der Erfüller, der die Feuer- und Geistestaufe vollziehen wird [2]).

In der Wüste, in der Johannes, wohl vom Geiste getrieben, sich fern von allen Menschen als Gottgeweihter verborgen gehalten hat, erhält er die Berufung [3]). Allem Fleisch soll er das kommende Gottesreich verkündigen [4]). Es naht das Heil der Menschheit, alle werden es schauen, aber es ist das Gericht [5]). Unter diesem Gesichtspunkt muß auch der Unterschied in der Bewertung der Wasser- und Feuertaufe im Munde des Johannes beurteilt werden. Beides sind Gerichtstaufen. Er, Johannes, kann die Menschheit nur auffordern, sich willig unter das Gericht über die Sünde, das durch Wasser an den Menschen vollstreckt wird, zu stellen [6]). Nach ihm kommt einer, der ein Feuergericht an der Sünde der Menschheit vollziehen wird [7]). Johannes selbst ist nichts als ein Organ Gottes, eine φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ nach Jes. 40, 3. Seine Taufe —

1) Lk. 3, 2—17.
2) Lk. 3, 16.
3) Lk. 3, 2.
4) Lk. 3, 5.
5) Lk. 3, 7—17, auch 3, 9.
6) Vgl. hierzu I. Pt. 3, 20—22. Der Vergleich der Taufe mit der Sündflut ist wohl von Anfang an als der Sinn des Untertauchens bei der Johannestaufe gewertet worden. Vgl. Lk. 7, 29.
7) Lk. 3, 17. Vgl. Procksch: „Johannes der Täufer" in B. Z. Str. Fr. 1907 S. 35.

die der Buße. „Μετάνοια“ verlangt er, d. h. ein williges Bekennen der Todesverhaftung in der Sünde und ein Sich-Unterwerfen dem Vollzuge des Todesurteils in der Taufe.

Diese Bußpredigt des Täufers, die freilich ein synoptisches Gemeingut ist, wird bei Lukas besonders ausführlich behandelt, indem er die Ansprache an die Leute der verschiedensten Berufe und Stände wiedergibt [8]). Auch die Frage, ob er nicht der Christus sei, fehlt bei den beiden anderen Synoptikern [9]).

Mit der Erwähnung des Größeren, der kommen soll, tritt auch in der Täuferpredigt diese Gestalt allein in den Mittelpunkt der Verkündigung. Johannes und seine Verheißung des kommenden Gottesreiches sind nur der Hintergrund, von dem sich die Gestalt Jesu, als des Erfüllers dieser Verheißung, abheben soll.

Im Vergleich mit den anderen Synoptikern fällt es auf, daß Lukas sehr genau auf die Predigt des Johannes eingeht, andererseits die Auseinandersetzung zwischen dem Täufer und Jesus, die uns Matthäus übermittelt [10]), nicht bringt. Johannes spielt in der Schilderung der Taufe Jesu überhaupt keine Rolle. Schließlich ist es noch auffallend, daß Lukas unter besonderer Durchbrechung des chronologischen Zusammenhanges die Lebensgeschichte des Täufers in wenigen Worten vorausnimmt [11]).

Kaum erscheint Jesus selbst, so tritt die Gestalt des Täufers zurück, der nur sein Wegbereiter ist. Dieser Gedanke ist im Aufbau des dritten Kapitels ganz unzweideutig durchgeführt, wie wir ihn bereits in der Vorgeschichte als ein Leitmotiv der Komposition festgestellt haben.

Das Logion von der Geistestaufe, das in allen vier Evangelien mit dem Bericht der Taufe Jesu verknüpft ist, in den Lukasschrif-

8) Lk. 3, 7—14, spez. V. 10—14.

9) Lk. 3, 15 ist wohl auch seiner Form nach von Lukas selbst geprägt und gehört zu den typischen lukanischen Anknüpfungen und Überleitungen. Vgl. Bultmann: „Die Synoptische Tradition“, S. 203. Hiermit soll nicht behauptet werden, daß dem Lukas nicht bereits eine Überlieferung vorgelegen habe, nach der die Juden den Täufer für den Messias gehalten hätten. Vgl. Joh. 1, 20.

10) Mt. 3, 14 f.

11) Lk. 3, 18—20. Damit nimmt Lukas alles, was er vom Täufer zu sagen hatte, voraus, um nach dem Auftreten Jesu diesen allein als Träger des Geistes und führende Gestalt der Heilsgeschichte in den Mittelpunkt des Berichtes zu stellen.

ten aber in besonderem Maße betont wird [12]), ist ein Beweis für die Anschauung der Urchristenheit, daß in der Jordantaufe gleichzeitig auch an Jesus die erste Geistestaufe von Gott selbst vollzogen sei. In den Evangelien erfahren wir nichts von einer Geistestaufe, die Jesus selbst vollzogen hätte [13]). Wenn wir nicht den Bericht der Apostelgeschichte hätten, wäre uns dieses Wort des Täufers vollkommen unverständlich. Durch die Wiederaufnahme dieses Ausspruches, und zwar als Herrenwort, in der Apostelgeschichte, wo es auf das kommende Pfingstereignis hinweist (Acta 1, 5), wird uns erst der Sinn verständlich, den die Urchristenheit in diesem Logion erkannt hatte.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, daß dieses große Ereignis der Geistestaufe Jesu als die Ausrüstung zu seiner messianischen Wirksamkeit, als seine Berufung zum Messias gewertet wird, Lukas aber in seinem zweiten Buche ebenfalls eine große Geistestaufe beschreibt, durch die die Apostel befähigt werden, für ihren Herrn und Christus zu zeugen, so liegt die Annahme nahe, daß der Verfasser eine gewisse Ausgleichung in der Schilderung dieser beiden Ereignisse angestrebt hätte [14]). Dieses geschieht jedoch nicht. Lukas ist im Taufberichte wohl recht genau seinen Quellen gefolgt, aber es bedurfte auch nur ganz geringfügiger Veränderungen, um eine Analogie dieser beiden Ereignisse, der Jordantaufe Jesu und der Geistestaufe der Jünger am Pfingsttage, anzudeuten. Für ihn lagen aber diese beiden Begebenheiten in zwei verschiedenen Heils-

---

12) Vgl. Acta 1, 5; 11, 16.

13) Es ist unwahrscheinlich, daß Jesus selbst getauft hat. Vgl. Joh. 3, 22 f. mit Joh. 4, 2. Die Taufe, die die Jünger vollzogen haben, wird wohl die Johannestaufe gewesen sein. Nach dem Evangelium scheint Jesus allein am Jordan mit dem Heiligen Geiste getauft worden zu sein, er ist es auch, der von seiner bevorstehenden Blutstaufe spricht. Der Taufbefehl auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes schließt ebensowenig die Vorstellung einer Geistestaufe ein wie die christliche Taufe, die Markus 16, 16 erwähnt wird.

14) Es wäre ein Leichtes gewesen, ohne starke Überarbeitung der Quellen eine Angleichung etwa durch das Einführen einer Feuer- oder Lichterscheinung zu erzielen. Solch eine Lichterscheinung tritt z. B. im Ebionitenevangelium im Zusammenhang mit der Taufe auf. Vgl. Hennecke: „Die neutestamentlichen Apokryphen“, S. 27. Es ließe sich auch die Schilderung des Pfingstwunders an den Taufbericht annähern, indem der Acta 2, 2 erwähnte „ἦχος“ in eine „φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ“, eine Himmelsstimme, hätte verwandelt werden können.

epochen und mußten daher auch grundsätzlich nach verschiedenem Maßstabe beurteilt werden [15]).

Greifen wir zurück auf das, was von der Johannestaufe gesagt wurde. Alles Volk ließ sich taufen und stellte sich damit unter das Gericht, trotzdem es doch Abrahams Kinder waren, die sich nach dem jüdischen Gesetz keiner Proselytentaufe zu unterwerfen brauchten. Es war eine „massa perditionis", die sich der Strafe der Sündflut für schuldig erachtete. Auch Jesus kommt und läßt sich taufen. Auf ihn aber senkt sich der Geist Gottes herab in Gestalt einer Taube. Diese Taubengestalt, die der Geist annimmt, ist ebenfalls nur aus dem Bilde des Flutberichtes zu erklären. Die Taube erscheint Gen. 8, 8 ff. [17]) als erster Bote der neuen Gnadenzeit, in der das sündige Geschlecht vertilgt ist und Gott einen Bund mit Noah schließen will. Die Taube ist es, die das Ende des Strafgerichtes Gottes auch im Bericht der Jordantaufe kundgibt und die Gerichtstaufe in die erste Gnaden- und Geistestaufe verwandelt.

Es geschieht um dessentwillen, an dem Gott Wohlgefallen gefunden, um des geliebten Sohnes willen, der sich mit den Sündern unter das göttliche Gericht gestellt hatte [18]). So ist auch der Wortlaut der Himmelsstimme dem Gehalt der ganzen Taufszene entsprechend zu verstehen. Hieraus würde sich ergeben, daß

15) Der Verklärungsbericht weist durch denselben Wortlaut der Himmelsstimme auf das Bewußtsein des Evangelisten hin, daß diese Ereignisse, Taufe und Verklärung, auf derselben Ebene liegen.

17) Vgl. Procksch: „Johannes der Täufer", S. 23.

18) Die ursprüngliche Fassung dieses Wortlautes der Himmelsstimme läßt sich nur vermutungsweise feststellen. Meines Erachtens ist die Kombination von dem „υἱός μου εἶ συ", Ps. 2, 7 und dem Anklang an Jes. 42, 1 die Grundform. Die L. A. „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε", dem Ps. 2 weiterfolgend, ist für den Lukastext die primäre, nicht aber für die gesamte synoptische Tradition — so Procksch: „Petrus und Johannes bei Markus und Matthäus", 1920, S. 34. Die L. A., die uns sehr wichtige Textzeugen übermitteln (D. a. b. c. ff.), erklärt sich einfach daraus, daß sie die Fortsetzung des Ps. 2 bildet und den Gedanken der Geistesempfängnis, der in Jesaja 42, 1 in dem „ἔδωκε τὸ πνεῦμα μου ἐπ' αὐτόν" auch anklingt, in der Taufstimme der üblichen L.A. aber nicht enthalten ist, als Zeugung aus Gott, ausgeprägter herausstellt. Dieser Gedanke ist aber für Lukas scheinbar von großer Wichtigkeit gewesen. Vgl. Zahn: „Lukas", S. 200 f.

Matthäus und Markus den ursprünglichen Wortlaut dieser Himmelsstimme wiedergeben.

Das ist das Bild, das uns die allgemeine synoptische Tradition von diesem Ereignis entwirft. Bei Lukas tritt ein anderer Gedanke noch hinzu.

Im dritten Evangelium scheint der Sinn dieser Jordantaufe nicht mehr in direkten Zusammenhang mit dem Flutbericht gebracht zu werden. Jedenfalls wird durch die Einfügung der Worte „»σωματικῷ εἴδει« ὡς περιστεράν“ [19]), die leibliche Gestalt und die Verpersönlichung des Geistes als „πνεῦμα ἅγιον“, die symbolische Bedeutung der Geistesverheißung beeinträchtigt. Der Gedanke des Zustromes einer neuen Quelle dieses Geistes in der Taufe wird unterstrichen, und in dem Text der Himmelsstimme „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“ wird die Stunde der Taufe als die der Neuzeugung aus diesem göttlichen Geiste gekennzeichnet. Wenn nach dem Text der beiden anderen Synoptiker die Geistestaube und Himmelsstimme hauptsächlich als Zeichen Gottes für diesen seinen Sohn anzusehen sind, der Gedanke der Geistesbegabung jedoch weniger ausgesprochen zum Ausdruck gebracht ist, so liegt bei Lukas der größte Nachdruck auf der Empfängnis dieses Geistes. Durch die Jordantaufe ist abermals, freilich in anderer Form wie in der Vorgeschichte, der Heilige Geist als Verwirklicher des Heilsplanes Gottes in diese Welt eingetreten.

Wenn wir nun fragen, an welcher Stelle Lukas diesen seinen Bericht von der Jordantaufe in den heilsgeschichtlichen Rahmen eingegliedert wissen will, so müssen wir feststellen, daß sowohl in der Verkündigung wie in der Jordantaufe das Anbrechen ein und derselben Heilsepoche, der des Sohnes, geschildert wird. Das Ringen des Weihnachtsfestes um die Anerkennung der Priorität dem Epiphanienfeste gegenüber in den ersten Jahrhunderten der alten Kirche ist auf Grund des Lukasberichtes besonders erklärlich. Zwei Ereignisse werden im dritten Evangelium erzählt, die beide ausdrücklich als Zeugung des Gottessohnes bezeichnet werden [20]).

---

19) H. J. Holtzmann ist im Recht, wenn er meint, daß der unebene Ausdruck „»σωματικῷ εἴδει« ὡς περιστεράν“ auf einen Einschub von der Hand des Lukas hinweist.

20) „διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ“ 1, 35 und „υἱός μου

Nach der ganzen Art des lukanischen Denkens zu urteilen, das großen Wert auf sinnfällige Tatsachen als Beweise legt, wird Lukas in beiden Erzählungen nur den Beleg desselben Leitgedankens gesehen haben, wobei er die Spannung, die zwischen den Berichten besteht, nicht empfunden zu haben braucht.

Noch auf eine andere Eigenart des Taufberichtes im Lukasevangelium ist hinzuweisen. Auf den Vorgang der Taufe selbst scheint der Verfasser kein Gewicht gelegt zu haben [21]). Die Schilderung ist auffallend kurz, ja eigentlich nur im Worte „βαπτισθέντος“ [22]) enthalten. Außer der Geisteserscheinung und der Himmelsstimme hebt Lukas aber gegenüber den beiden anderen Synoptikern noch eine Einzelheit der Taufszene hervor. Er allein weiß bei dieser Gelegenheit von einem Gebet Jesu zu berichten.

Lukas schildert uns Jesus oft als einsamen Beter, und zwar besonders häufig, wenn es sich um bevorstehende große Entscheidungen handelt [23]). Jesus betet vor der Geistesausrüstung in dem Taufbericht, vor der Apostelwahl, vor der Frage, die er an Petrus richtet, und dem folgenden Bekenntnis des letzteren, vor der Verklärung und schließlich auf dem Ölberge vor dem Kreuzesgang. Nach dem Lukasevangelium scheint Jesus zu seinem himmlischen Vater auch um Kraft gebetet zu haben, die Kraft des Heiligen Geistes. Daher wird auch der Heilige Geist als höchste Gnadengabe Gottes, die auch den Jüngern auf ihr Gebet hin zuteil werden kann, genannt. Lk. 11, 13 [24]).

Auch in der Apostelgeschichte finden wir in allen entscheidenden Stunden die Jünger betend. Vor der Geistesausgießung am Pfingsttage wird wohl auch das Zusammensein der Jünger als Gebetsversammlung zu denken sein [25]). Daß die Apostel vor dem

---

εἶ σύ“. Auf das „σήμερον“ wird bei der lukanischen Auffassung von diesem Worte kein Gewicht zu legen sein, da es wohl nur durch den Psalmtext bedingt mitübernommen ist.

21) Zahn fragt, ob man das, was Lukas bietet, überhaupt einen Bericht über die Taufe nennen kann. Zahn: „Lukas“, S. 199.

22) Lk. 3, 21.

23) Lk. 6, 12; 9, 18, 28 f.; 22, 39—46. An allen Parallelen fehlt bei den anderen Synoptikern eine Erwähnung des Gebetes Jesu bis auf den Bericht des Gethsemanegebetes. Mt. 26, 36—45. Mk. 14, 32—42.

24) Vgl. weiter die Besprechung dieser Stelle im zweiten Teil dieser Arbeit.

25) Vgl. hierzu Acta 1, 14.

Geistesempfang Acta 4, 31 gebetet haben, ist ausdrücklich erwähnt. Ebenso ist den Samaritanern der Heilige Geist nach der erfolgten Fürbitte der Apostel verliehen worden, Acta 8, 15.

Auf Grund dieser Beobachtung können wir annehmen, daß Lukas der Meinung gewesen ist, das Gebet Jesu während der Jordantaufe und die darauf erfolgte Geistesempfängnis seien zueinander in Beziehung zu setzen [26]).

Hierin liegt der Schlüssel zur Lösung des anfangs festgestellten Widerspruchs zwischen der Vorgeschichte und dem Bericht von der Jordantaufe. Auch Jesus, der doch von dem Heiligen Geiste empfangen ist, betet um Kraft, bittet den Vater um den Heiligen Geist. Wie er nach dem Gebet auf dem Ölberge von einem Engel erquickt wurde und so ausgerüstet den schweren Kreuzesweg beschritten hat, so verleiht der Vater im Himmel seinem Sohn auch in jener Stunde der Taufe den Heiligen Geist als Gotteskraft zur Erfüllung des Messiasberufes.

Nach dem Lukasevangelium bedarf auch Jesus einer besonderen Kraft in den Augenblicken, wo er vor neue Aufgaben gestellt ist. Wir kennen Höhepunkte im Leben Jesu, und es ist gerade Lukas, der uns den Jubel Jesu in solch einer Stunde als Frohlocken im Geiste schildert [27]). Wie die Jünger, die einst bereits zu Pfingsten den Geist empfangen hatten, aufs neue mit dem Geiste Gottes erfüllt werden, Acta 4, 31, so erhält in ähnlicher Weise auch Jesus im Gebet Stärkung und Kraft aus der Höhe. Es mag Lukas ausgeschlossen erschienen sein, das Wachsen im Geist auf die Person Jesu anzuwenden, trotzdem aber nimmt er eine neue Ausrüstung mit dem Geist in der Taufszene an. Von dem Augenblicke an ist es dieser Messiasgeist, der Jesus die Kraft im öffentlichen Auf-

---

26) Hierzu v. d. Goltz: „Das Gebet in der ältesten Christenheit", S. 3. Die Beziehungen, welche in den Lukasschriften zwischen dem Heiligen Geist und dem Gebet bestehen, sind anderer Art als die bei Paulus und Johannes geschilderten, also weder ein Beten des Heiligen Geistes im Menschen, noch ein Beten des Menschen im Heiligen Geiste, sondern die Geistesempfängnis gilt bei ihm als Gebetserhörung.

27) Es ist nicht richtig, wie H. J. Holtzmann es darstellt; als sei in der synoptischen Tradition nur eine stoßweise Einwirkung des Heiligen Geistes festzustellen, sondern neben einem ständigen Geistesbesitz gibt es gleichsam Höhepunkte im Leben Jesu, in denen ihm der Geist zu einem besonderen Zweck noch eigens verliehen wird. Vgl. Holtzmann: „Einleitung in das N. T.", 1885, Bd. II, S. 509 f.

treten in Wundern, Krankenheilungen und Sündenvergebung verleiht. Es ist das die messianische „δύναμις καὶ ἐξουσία“ Jesu.

2. Der Heilige Geist in der Erzählung vom messianischen Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazareth.

Nach der Beschreibung der beiden Grundtatsachen des Lebens Jesu, der Empfängnis und Zeugung vom Heiligen Geiste und der Salbung und Taufe mit diesem Heiligen Geist, ist es dem Lukasbericht nach dieser Messiasgeist, der die Wirksamkeit Jesu auszeichnete. Er erfüllte ihn, als er vom Jordan zurückkehrte. Von demselben Pneuma [1]) wird er 40 Tage lang in der Wüste umhergetrieben [2]), während ihn der „διάβολος“ versucht. Dadurch ist der Bericht über die Versuchung unter die Wirkung des Pneuma Hagion gestellt.

Sowohl das „ὑπέστρεψεν“ wie der Geist werden in 4, 14 wieder aufgenommen, wodurch das Pneuma als dasselbe Pneuma Hagion, das 4, 1 erwähnt ist, erscheint. Unter diesem Zeichen des Heiligen Geistes tritt auch Jesus in der Synagoge zu Nazareth als der von Jes. 61, 1 f. geweissagte Erfüller der messianischen Zeit auf. Seinen Heimatgenossen tritt Jesus mit einer programmatischen Erklärung entgegen, er, an dem am Jordan die Salbung mit dem Geiste vollzogen ist: „πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν“ 4, 18.

Die Voraussetzung zu der öffentlichen messianischen Wirksamkeit bildet das Ruhen des Heiligen Geistes auf Jesus. Die Verkündigung besteht im „εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς“ usw. und schließlich im „κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν“. Es sind also in diesem Jesajaspruch als Ausrüstung des Messias der Geistesbesitz, als seine Wirksamkeit die Verkündigung des Armenevangeliums

1) Nach dem Lukastexte steht „ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ“ in so engem Zusammenhang mit dem vorhergehenden „πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν“, daß es schlechterdings unmöglich ist, in dem Pneuma etwas anderes als das eben erwähnte Pneuma Hagion zu sehen.

2) Das Gewaltsame, das im Markusbericht zum Ausdruck kommt, „καὶ εὐθὺς το πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον“ und dem Pneuma den Charakter eines „δαιμόνιον“ verleiht, ist bei Lukas gemildert.

und des angenehmen Jahres des Herrn genannt [3]). Wenn wir die drei Bestandteile dieses Spruches mit der Schilderung der Wirksamkeit Jesu im dritten Evangelium vergleichen, so stellen wir fest, daß gerade diese drei Seiten der Person und Bedeutung Jesu von Lukas besonders stark betont werden. Als Geistesträger, als Armen- und Sünderheiland, der die neue Heilszeit bringt, erscheint Jesus im dritten Evangelium. Dazu kommt noch das Wort „εὐαγγελίζεσθαι", das ebenso wie das „πνεῦμα" Träger eines Hauptgedankens der lukanischen Komposition ist.

Dieses Jesajazitat ist seinem Inhalt nach der lukanischen Auffassung von der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Person Jesu so kongenial, daß es besonders geeignet erscheinen mußte, als Themaangabe über die ganze Schilderung der messianischen Wirksamkeit Jesu geschrieben zu werden. In der bewußten Vorausnahme dieser Erzählung unter Durchbrechung des chronologischen Zusammenhanges können wir ebenfalls das Bestreben des Verfassers feststellen, dieser Nazarethperikope eine programmatische Bedeutung beizumessen [4]).

Nun könnte man sich fragen, ob wirklich dieses Jesajaspruches wegen der ganze Bericht vom Verfasser vorangestellt sei. Könnte es nicht der Gegensatz zu den Heimatgenossen gewesen sein, in den Jesus in dieser Erzählung tritt, der den Verfasser veranlaßt hat, diesen Bericht, als symptomatische Ablehnung Jesu von seiten der Juden, an die Spitze seiner Schilderung des Auftretens Jesu zu setzen [5])?

Wenn wir einen bewußten Verstoß gegen die chronologische Reihenfolge des in der Überlieferung enthaltenen Erzählungs-

3) Es ist für uns nicht von Belang, ob der Jesajaspruch ursprünglich messianisch zu deuten ist. Im Munde Jesu hat er jedenfalls eine messianische Bedeutung.

4) Daß es sich um eine bewußte Voranstellung handelt, beweist 4, 23. Jesus erinnert hier die Nazarener an die Wunder, die in Kapernaum geschehen sind, von denen erst in folgendem berichtet wird. Vgl. F. R. Barth: „Einleitung in das N. T.", 1908, S. 224. Bleek weist darauf hin, daß Markion diese Perikope wieder in den ursprünglichen Zusammenhang gebracht zu haben scheint. Bleek: „Einleitung in das N. T.", 1875, S. 160 f. und 324. Vgl. Tertullian: „Adv. Marcionem", IV, 7 f.

5) So von Schleiermacher ab die Mehrzahl der Forscher: F. Chr. Baur, Hilgenfeld, H. J. Holtzmann, Weizsäcker, B. Weiß, J. Weiß, Klostermann u. a., besonders aber auch Zahn.

stoffes annehmen, so müssen wir einen ganz besonders wichtigen Grund voraussetzen, der Lukas dazu veranlaßt haben mag, da er sonst ernstlich bestrebt gewesen zu sein scheint, die in den Quellen gegebene Aufeinanderfolge der Erzählungen zu wahren. M. E. liegt in der Anschauung der meisten Forscher keine genügende Erklärung für diese vom Verfasser vorgenommene Umstellung der Berichte. Außerdem klingt die starke Betonung der Heimat, die in Mt. 13, 55 ff. und Mk. 6, 3 vorliegt, bei Lukas nur in abgeschwächter Form an, 4, 22, während doch 4, 24 die Bekanntschaft mit diesem Markustext wahrscheinlich macht. Auch in Vers 24 ist dieser Gedanke gegenüber den Markus- und Matthäusparallelen weniger ausgesprochen hervorgehoben.

In der Nazarethperikope folgt Lukas einer Sonderquelle. Der Stoff ist ihm bereits in fester Gestalt übermittelt worden, dafür zeugt die sachkundige Beschreibung des Verlaufes der gottesdienstlichen Unterweisung in der Synagoge [6]). Dieses Jesajazitat wird wohl auch Lukas fest in der Erzählung verankert vorgelegen haben, so daß er gezwungen war, entweder ganz auf dieses Prophetenwort als programmatische Erklärung Jesu zu Beginn seiner messianischen Tätigkeit zu verzichten oder die ganze Erzählung aus ihrem zeitlichen Zusammenhang herauszuheben und an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen [7]). Lukas hat sich für die letztere Lösung dieses Problems entschieden, dem Prophetenworte zuliebe die Umstellung der Berichte vorgenommen und uns dadurch ein unzweideutiges Dokument seiner

---

6) Vgl. E. Schürer: „Geschichte des jüdischen Volkes", 1907, 4. Aufl. Bd. II, S. 515, 531—535. Dalman: „Jesus-Jeschua", 1922, S. 36—51. Wikenhauser, S. 326. Vgl. auch Acta 13, 15—27.

7) Ganz eigene Wege in der Beurteilung dieser Erzählung geht Spitta: „Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium", 1912, S. 49—52. Der Hinweis auf den straffen Zusammenhang mit dem vorher Berichteten ist richtig, ebenso die Feststellung einer gewissen Unstimmigkeit innerhalb des Berichtes selbst, aber die Quellenscheidung, die Spitta durchführen will, ist zu wenig begründet. Der durchgeführte Zusammenhang, der hauptsächlich durch das Wort „πνεῦμα" im dritten und vierten Kapitel hergestellt ist, ist wohl auf Lukas selbst zurückzuführen. Er hat auch durch die Angleichung der Erzählungen die Unebenheiten in die vorliegenden Quellenberichte hineingetragen. Vgl. 4, 15 und 4, 22.

Auffassung von der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Wirkens Jesu gegeben.

Gleich zu Beginn seines Auftretens tut Jesus den Heimatgenossen seinen Heilandsberuf kund und begründet ihn mit dem Besitz des Messiasgeistes [8]), „πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με“. Daß in diesem Zusammenhange nur der Geistesempfang in der Jordantaufe verstanden werden kann, ist selbstverständlich. In dem „ἐπ' ἐμέ“ ist gleich dem hebräischen „עָלַי“ eine doppelte Beziehung des Geistes zu seinem Träger enthalten. Es ist sowohl ein Beherrschtsein desselben durch diesen Geist als auch eine Weihe zum Amte des Messias durch die Gotteskraft. Die Geistesempfängnis begründet sowohl die Befähigung wie die Berufung zum Messias.

Es kommen noch einige auffallende Züge dieses Berichtes hinzu, die auf eine gewollte programmatische Ausgestaltung der Nazarethperikope durch Lukas hinweisen. Das „εὗρεν“ 4, 17 deutet das Wunderbare, Gottgewollte der Verlesung gerade dieses Textes an. Es ist ein erneutes Zeugnis Gottes für diesen seinen Gesalbten.

Durch die ganze Erzählung geht ein Zug der Erhabenheit des von dem Geiste beherrschten Messias. Wie es der freien Wahl Gottes anheimgestellt ist, wessen er sich erbarmt, so gewähren auch bestehende Blutsbande kein Anrecht auf besondere Berücksichtigung durch den Geistesgesalbten. Nach Lukas scheint es der freie Entschluß Jesu gewesen zu sein, daß er in Nazareth keine Wunder getan hat [9]).

Als Beweis der Unnahbarkeit des heiligen Gottgesalbten schildert Lukas noch zum Schluß dieser Erzählung ein Errettungswunder; V. 30 heißt es: „αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο“ [10]).

Zusammenfassend können wir feststellen, daß der Bericht

---

8) Die Messias-Proklamation zu Beginn der Wirksamkeit Jesu steht im Gegensatz zur übrigen synoptischen Tradition.

9) Anders ist es bei Markus; nach dem Wortlaut von Mk. 6, 5 f. zu urteilen, scheint es Jesus unmöglich gewesen zu sein, ein Wunder in Nazareth zu tun, und zwar wegen des Unglaubens der Nazarener. Abgeschwächt ist derselbe Gedanke in Mt. 13, 58 enhalten.

10) In der lukanischen Fassung ist in diesem Verse 30 zweifellos die Annahme einer wunderbaren Errettung zu sehen.

Lk. 4, 16—30 in der Gestalt, in der er uns vorliegt, ein programmatisches Gepräge trägt. In ihm hat Lukas gerade die Züge der Messianität Jesu finden können, die seiner Auffassung von der Person und Messianität Jesu entsprachen. Hierin ist der Grund dafür zu sehen, daß Lukas diesen Bericht an die Spitze des Auftretens Jesu gesetzt hat. Er wollte in dem Jesajazitat die Themaangabe für den ganzen ersten Teil seines Werkes geben, und zwar als erstes Predigtwort des Herrn. Er tut es in ähnlicher Weise, wie er ein Herrenwort auch zur Themaangabe seines zweiten Teiles gemacht hat, Acta 1, 8. Das Thema des Lukasevangeliums ist es, diesen Geist als im Gottessohne wirkend zu schildern, während in der Apostelgeschichte der Siegeslauf des Pfingstgeistes bis nach Rom beschrieben wird.

3. Der Aufbau der Kapitel 3 und 4 des Lukasevangeliums.

Bultmann sagt: „Charakteristisch für Lukas ist, daß ihm oft die von der Tradition schon gebotene Einleitung nicht genügt, weil sie noch nicht für die von ihm beabsichtigte Verknüpfung in einem größeren Zusammenhang ausreicht [1].“ Als Beispiel führt er den Vers 4, 1 an, durch den Lukas die ganze folgende Versuchungsgeschichte unter die Macht des Heiligen Geistes stellt. Wenn wir jedoch die lukanische Komposition eingehender prüfen, so erweist sich der Verfasser nicht nur als ein Meister der Ein- und Überleitungen, sondern als ein Schriftsteller, der es versteht, in großzügigster Weise das Material in einen Komplex zusammenzuschmieden, der seine Leitgedanken zum Ausdruck bringt, ohne dabei das Quellenmaterial seiner Eigenart zu berauben und es zu vergewaltigen. Er tut das gerade durch solche Überleitungen und Verknüpfungen, wie eine derartige von Bultmann festgestellt wird.

Bereits Schleiermacher weist auf die Zusammenschweißung von Kap. 3 und 4, 15 hin, die er in der Wiederaufnahme des Leitmotivs der Jordantaufe, dem Geiste, der Jesus erfüllt, vollzogen sieht [2]. In den Versen 4, 14 f. erkennt Schleiermacher freilich keine

---

1) Bultmann: „Die synoptische Tradition“, S. 204.

2) Schleiermacher: „Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch“. Zit. nach Friedrich Schleiermachers „Sämtliche Werke“, G. Reimer, Berlin 1836, Bd. II, S. 37 f. Bultmann: „Die synoptische Tradition“, S. 221.

Überleitung zu dem folgenden Bericht von dem Auftreten Jesu in Nazareth, sondern eine Schlußformel, die einen Berichtkomplex abschließt.

Der Vers 4, 1 greift einerseits durch die Erwähnung des Jordans auf 3, 3, hauptsächlich aber durch die Wiederaufnahme des „πνεῦμα ἅγιον" auf 3, 22 zurück, andererseits knüpfen die Verse 4, 14 f. durch das „ὑπέστρεψεν" an 4, 1 an. Dadurch ist auch das „ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος" als ein Erfülltsein von der Kraft des Heiligen Geistes, den Jesus in der Taufe empfangen, gekennzeichnet [3]). In Vers 4, 15 predigt Jesus, von allen gepriesen, in den Synagogen; im folgenden Bericht V. 15—30 wird er geschildert, wie er gerade in seiner Heimatstadt in der Synagoge lehrt. Das „κατὰ το εἰωθός" V. 16 nimmt also V. 15 wieder auf, auch die erste Wirkung seiner Predigt V. 22 scheint dieselbe gewesen zu sein, wie sie in V. 14 beschrieben wird. Durch die später einsetzende Reflektion der Heimatgenossen Jesu, die dieser durchschaut, läßt sich dann die ablehnende Haltung der Anwesenden erklären, die sich von dem Hintergrunde der allgemeinen Anerkennung in den anderen Orten (vgl. 4, 15) nur noch deutlicher abhebt [4]).

Das bisher Besprochene weist darauf hin, daß die Verse 4, 14 f., die ihrer Prägung nach keine Parallele in den beiden anderen synoptischen Evangelien haben, sowohl die Verbindung mit dem vorhergehenden Berichte herstellen, als auch gleichzeitig als Vorbereitung für die Nazarethperikope anzusehen sind. Es ergibt sich nun die Frage, ob es auch wirklich Lukas gewesen ist, der die Verknüpfung vollzogen hat [5]). Um sie zu beantworten, ist es notwendig, den Wortschatz, der in diesen Versen enthalten ist, näher zu untersuchen.

---

3) Der Anfang des Verses 4, 1 zeigt in den Worten: „Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου" eine Erweiterung gegenüber Mk. 1, 12 und Mt. 4, 1, die ihrem Wortschatze nach auf Lukas selbst zurückgeht.

4) Wellhausen ist der Ansicht, daß der Umschwung der Stimmung erst 4, 28 erfolgt.

5) Sowohl Procksch wie Spitta sehen in diesen Versen den ursprünglichen Zusammenhang der synoptischen Tradition. Vgl. Procksch: „Petrus und Johannes bei Markus und Matthäus", S. 36. Spitta: „Die synoptische Grundschrift", S. 46.

„Καὶ ὑπέστρεψεν“-„ὑποστρέφειν“ ist ein typisch lukanischer Ausdruck[6]. „Ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἁγίου“ erweist sich als eine nur bei Lukas und Paulus nachzuweisende Redewendung. Das Wort „φήμη“ ist in den Lukasschriften sonst nicht zu finden, es ist aber im N. T. außer an dieser Stelle überhaupt nur einmal gebraucht, Mt. 9, 26. Die Redewendung „δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων“ weist eine unbestimmte Verallgemeinerung auf, wie sie für die Überleitungen in den Lukasschriften charakteristisch ist. Außerdem läßt sich nicht ein Ausdruck feststellen, der auf die Benutzung einer schriftlichen Quelle hinweist.

Aus diesem Befunde können wir schließen, daß diese beiden Verse von der Hand des Lukas gestaltet sind. Damit ist nachgewiesen, daß hier eine gewollte Verknüpfung der Nazareth-erzählung mit dem Versuchungs- und Taufberichte vom Verfasser hergestellt ist[7]. Das Stichwort, das den Zusammenhang festigt, ist das Pneuma, und zwar im Sinne des Pneuma Hagion aus dem Taufberichte. In der Taufe empfangen, in der Versuchung bewährt, erfüllt der Messiasgeist Jesus und gewinnt die Herzen der Menschen. Dieser Gedanke gipfelt dann in der ersten Predigt Jesu in der Synagoge seiner Heimatstadt: „πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ.“

Dieser Zusammenhang wird aber durch den Einschub der Genealogie zwischen 3, 22 und 4, 1 zerrissen. Daß es sich um einen Einschub handelt, scheint aus dem unmotivierten Ansatz 3, 23 ersichtlich. Welche Absicht Lukas veranlaßt haben mag, gerade an dieser Stelle die Genealogie einzufügen, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Wenn er dieselbe bringen wollte, mußte er sie an den Anfang des Auftretens Jesu stellen. Daß er in der Vorgeschichte keinen Raum für sie gefunden hat, ist aus seiner Behandlung derselben zu verstehen. Auch zwischen dem Täuferbericht und der Taufe Jesu hätte die Genealogie störend gewirkt,

---

6) Das „ὑποστρέφειν“ ist im lukanischen Doppelwerk mit Sicherheit 31mal nachzuweisen, dazu kommen noch einzelne Textvarianten, die dieses Wort enthalten. In den Paulusbriefen sowie im Hebräerbrief ist es je einmal zu finden, sonst nur in einzelnen L. A. der Synoptiker (Mt. 8, 13, Mk. 14, 40), sowie II. Pt. 2, 21.

7) Zu der Abweichung von der übrigen synoptischen Tradition, die in den Versen 14 und 15 enthalten ist, vergleiche Zahn: „Lukas“, S. 231—233.

besonders da Lukas den Täuferbericht in 3, 18 ff. noch zu einem Abschluß bringen wollte. Wegen dieser Einschaltung der Genealogie war Lukas genötigt, seinen Leitgedanken durch 4, 1 wieder aufzunehmen, und diesem Umstande verdanken wir es, daß das von Lukas durchgeführte Grundmotiv uns als solches noch deutlicher erkennbar wird. Das Schlußglied dieser künstlich geschmiedeten Kette bildet die Nazarethperikope und die Selbstaussage Jesu: „πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ εμέ." Damit hat Lukas den Gesichtspunkt festgelegt, von dem aus er die Person Jesu und seine messianische Wirksamkeit, von der er in folgendem berichtet, betrachtet wissen will.

III. Der Heilige Geist im Hauptkomplex der Berichte des Lukasevangeliums, 4, 31—24, 43.

1. Allgemeiner Überblick über die Geistesaussagen in den Kapiteln 4, 31—24, 43.

Es mag erstaunlich erscheinen, daß das ganze Material Lk. 4, 31—24, 43 in einem Komplex zusammengefaßt besprochen werden soll. Wenn wir uns aber auf den allgemeinen heilsgeschichtlichen Rahmen des Lukaswerkes besinnen, wird die Berechtigung eines solchen Vorgehens anerkannt werden müssen. Bezieht sich doch alles in diesem Teil des Evangeliums Berichtete auf die eine heilsgeschichtliche Epoche des Sohnes Gottes oder des Menschensohnes. Er ist der Träger des neuen Messiasgeistes. Alles, was von ihm gewirkt wird, ist gleichzeitig auch als Kraftwirkung des Heiligen Geistes von Lukas bewertet worden, denn durch Jesus wirkte der Messiasgeist. Dieselbe Rolle, die im Hinblick auf den folgenden Versuchungsbericht dem einen Verse 4, 1 zufällt, mißt Lukas im Rahmen des Gesamtevangeliums den Kapiteln 3 und 4 zu. Die Selbstaussage Jesu „πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ" soll den Leser durch das ganze Evangelium begleiten und soll ihm gleichsam als Schlüssel zur richtigen Bewertung der folgenden Erzählungen dienen.

Mit dem Verse 4, 31, also dem Schluß der Nazarethperikope, und der gleichzeitigen Überleitung zur Schilderung des Wirkens Jesu in Kapernaum knüpft Lukas wieder an die gemeinsame

synoptische Tradition an[1]). Wenn Lukas auch weiterhin im Laufe seines Evangeliumberichtes mehrfach erheblich von den Synoptikern abweicht, so tut er das nicht wie in der Nazarethperikope seinem Leitmotive zuliebe, sondern weil er durch das vorliegende Material zu Einschiebungen und Streichungen von Wiederholungen veranlaßt wird. Daher ist auch der Heilige Geist, der synoptischen Überlieferung entsprechend, weniger häufig erwähnt, als das in den vorher besprochenen Abschnitten der Fall ist.

Wo der Ausdruck „πνεῦμα“ ohne Hinzufügung eines „ἅγιον“ gebraucht ist, bedeutet er in diesem Hauptkomplexe des Evangeliums nicht den Heiligen Geist; entweder ist „πνεῦμα = δαίμων“ oder „δαιμόνιον“ zur Bezeichnung des bösen Geistes verwandt, oder es ist im Sinne von Lebensgeist[2]) oder Gespenst „= φάντασμα“ [3]) gebraucht[4]).

An den wenigen Stellen, wo vom Heiligen Geist die Rede ist, finden wir jedoch regelmäßig Abweichungen von den anderen synoptischen Paralleltexten. Entweder ist bei jenen der Heilige Geist überhaupt nicht erwähnt[5]), oder es handelt sich um ein Logion, das Lukas in ganz anderem Zusammenhang wie Markus und Matthäus überliefert[6]). In einem Fall machen wir jedoch die

1) Vers 4, 31 knüpft an die Überlieferung, die in Mt. 4, 13 enthalten ist, an, nur daß dem Lukastexte nach die Ablehnung, ja die Verfolgung, die Jesus in Nazareth zuteil geworden, als Grund seiner Übersiedlung erscheint.

2) Lk. 8, 55. Während der Geist, den Jesus beim Tode in die Hände seines himmlischen Vaters überantwortet (Lk. 23, 46), weder der Heilige Geist ist, noch einfach nur den Lebensgeist bedeuten kann, sondern vielleicht unserem heutigem Gebrauch des Wortes Seele am nächsten steht.

3) Lk. 24, 37—39.

4) Eine eigenartige Bedeutung hat das Pneuma im Herrenwort „οὐκ οἴδατε ποίου (οἵου) πνεύματός ἐστε (ὑμεῖς)“ in der L. A. von 9, 55. Vgl. Zahn: Lukas, S. 400—403 u. Exk. VIII. S. 765—768 und Harnack: „Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott!“ 1921, S. 185. Hier ist es ein Geist, der die Jünger beherrschen sollte, der aber im Gegensatz zu dem Eifergeist des Elias steht.

5) So Mt. 11, 25, vgl. Lk. 10, 21, auch die L. A. Lk. 11, 13 und 11, 2.

6) Vgl. Lk. 12, 10 mit Mk. 3, 28 f., Mt. 12, 31 f., aber auch Lk. 21, 15. Es ist ein Ineinandergreifen der Parallelen Lk. 12, 12; Mk. 13, 11; Mt. 10, 20, das dieses Problem an dieser Stelle besonders verwickelt erscheinen läßt.

eigentümliche Beobachtung, daß Lukas den Ausdruck „πνεῦμα θεοῦ“ oder „ἅγιον“ nicht bringt, wo ihn die Matthäusparallele aufweist[7]). Außer dem an dieser Stelle erwähnten „δάκτυλος θεοῦ“[8]) finden sich noch mehrfach in diesem Berichtkomplex Ausdrücke, die eine göttliche Kraft bezeichnen, die ihrer Wirkung nach der des Heiligen Geistes gleicht. Trotzdem wird sie nicht ausdrücklich als solche bezeichnet[9]). Etwas Ähnliches gilt von der „δύναμις καὶ ἐξουσία“, die den Jüngern bei ihrer Aussendung verliehen wird[10]).

Da die mit diesen Pneumaaussagen zusammenhängenden Fragen größtenteils noch der Gegenstand eingehender Behandlung sein werden, so verweise ich auf die Einzeluntersuchungen des zweiten Teiles dieser Arbeit. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, nur einzelne Tatsachen herauszugreifen, um sie in den Rahmen der Gesamtkomposition einzugliedern und in diesem Zusammenhange zu behandeln.

2. Der Heilige Geist als Geist Jesu in den Kap. 4, 31—24, 43.

Nur einmal erinnert Lukas in diesem Abschnitt den Leser daran, Jesus als den einzigartigen Träger des Heiligen Geistes anzusehen. 10, 21 spricht er von dem Jubel Jesu im Heiligen Geiste. Im Gegensatz zu den ersten Kapiteln erscheint der Heilige Geist jetzt als der Machtfaktor, der den Jüngern verliehen werden soll. Vor diesem Geistesbegriff, der mit der zukünftigen Heilszeit verknüpft ist, tritt der Heilige Geist als die Kraft, in der Jesus wirkte, zurück.

Es ist so zu verstehen, daß das Auftreten Jesu, das in der Nazarethperikope von Lukas bewußt unter das Zeichen des Heiligen Geistes gestellt ist, in diesem Hauptkomplex der Evangelienerzählung weniger als geistgewirkt, als unmittelbar als gottgewirkt erscheint[1]). Für Lukas ist es, wie wir aus den ersten Kapiteln entnehmen können, eine selbstverständliche Voraussetzung, daß die Gotteskraft des Heiligen Geistes nach wie vor

---

7) Lk. 11, 20; Mt. 12, 28.

8) Vgl. Ex. 8, 15.

9) Vgl. Lk. 5, 17; 6, 19; 8, 46, auch 24, 49 und die Wunderwirkungen Acta 5, 12—16.

10) Lk. 9, 1 und 10, 17.

1) Vgl. „δάκτυλος θεοῦ“ Lk. 11, 20.

den Herrn auch in seinem Erdenwandel erfüllte [2]), aber er nennt diese wunderwirkende Heilskraft, die von Jesus ausstrahlte, nicht, wie man erwarten könnte, Pneuma Hagion oder Pneuma Kyriu [3]), sondern bloß Dynamis und Exusia. Daraus können wir folgern, daß im Quellenmaterial, welches Lukas bearbeitete, das Wirken Jesu überhaupt nicht in dem Maße unter das Zeichen des Heiligen Geistes gestellt gewesen ist, als das im 3. und 4. Kapitel des Lukasevangeliums der Fall ist. Wo sich Lukas stärker an die Quellen hält, ohne den Pneumagedanken einzutragen, da fehlt auch dieses Motiv in seinem Evangelium.

Das vorwiegende Interesse, das Lukas an der Wirkung des Heiligen Geistes in der dritten Heilsepoche hatte, mag ihn dazu veranlaßt haben, daß er im Hauptkomplex seines Evangeliums bereits durch die Verheißungen auf das kommende Zeitalter des Geistes hingewiesen hat, die Kraft jedoch, die von Jesus ausging, nicht mit demselben Terminus Pneuma Hagion bezeichnen wollte. Auch die Jünger haben den Heiligen Geist erst zu Pfingsten empfangen, das ist die unzweideutige Anschauung, die hinter den Lukasschriften steht [4]).

Dennoch ist das pneumatische Element im Leben Jesu auch in diesem Teil des dritten Evangeliums stärker betont als bei den anderen Synoptikern. Es sind hier zwei Momente besonders hervorzuheben. Wenn auch bei den anderen Synoptikern, besonders bei Markus, den Berichten über die Wunder Jesu ein großer Wert beigelegt wird, so scheint bei Lukas das Bestreben vorzuliegen, diese Taten des Herrn als eine Wirkung einer göttlichen Macht darzustellen. Dieser Gesichtspunkt ist auch im Markusevangelium berücksichtigt, bei Lukas jedoch noch stärker hervorgehoben [5]).

Diese Kraft verbindet Jesus mit seinem himmlischen Vater,

---

2) Vgl. Acta 1, 2.

3) „πνεῦμα κυρίου“ wird in der Apostelgeschichte auch der Geist des erhöhten Herrn genannt.

4) In diesem Zusammenhange ist vielleicht auf den eigenartigen Ausspruch Jesu Lk. 22, 32 hinzuweisen. Petrus ist noch nicht bekehrt im vollen Sinne dieses Wortes, trotz seines Bekenntnisses, seine Bekehrung wird wohl erst mit dem Empfang des Heiligen Geistes zu Pfingsten angenommen sein.

5) Vgl. Mk. 3, 10 mit Lk. 6, 18 f. u. Mt. 9, 20 ff., sowie Mk. 5, 25—34 mit Lk. 8, 43—47.

so daß er sich nicht nur bewußt ist, ein Streiter im Kampfe Gottes wider die finsteren dämonischen Mächte zu sein, sondern unmittelbar als Organ Gottes zu wirken. Mit dem Finger Gottes treibt er die Dämonen aus. Unzweideutig als gottgewirkt müssen diese Wundertaten selbst ein Zeugnis für Jesus als den Vollstrecker des Willens Gottes ablegen. Wie einst die heidnischen Zauberer in Ägypten angesichts der Plagen dem Pharao gegenüber bekennen mußten, „Δάκτυλος θεοῦ ἐστὶ τοῦτο“ [6]), so kann auch nur der böse Wille der Zeugen dieser Wunder den göttlichen Ursprung der Kraft, die sie bewirkt, verkennen [7]).

In Verbindung mit der Bewertung der göttlichen Dynamis, die von Jesus ausgegangen ist, mag auch die häufige Erwähnung des Gebetes Jesu stehen. Nicht nur vor großen Entscheidungen wird der Herr von Lukas als betend geschildert, sondern auch nach erfolgten besonderen Geisteswirkungen, die von ihm ausgegangen sind [8]). Das Gebet ist die unversiegliche Quelle, aus der Jesus stets neue Kraft erhalten hat. Nach dem Lukasevangelium erscheint dieses Band des Geistes besonders fest geknüpft zu sein [9]). Das mag auch die Veranlassung dazu sein, daß die Kreuzesklage Jesu über die Gottesferne bei Lukas fehlt und dadurch das Bild des ständig mit seinem Vater in Verbindung stehenden Gottessohnes deutlicher hervorgehoben ist.

Auch in Stunden des Erhobenseins, in Höhepunkten des Lebens Jesu, wird er von Lukas als Betender geschildert. Ein Dankgebet ist es, das Jesus 10, 21 spricht, ein Lobpreis dem Vater, dem Herrn des Himmels und der Erde. „Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.“

Diese Beschreibung des Frohlockens im Heiligen Geiste ist einzigartig und gewaltig. Der reinste und heiligste Jubel zeugt von einer unnahbaren Erhabenheit und Kraft [10]). Kein religiöser

6) Vgl. Ex. 8, 15.

7) Lk. 11, 14—20.

8) Lk. 5, 16.

9) So ist auch die laute Kreuzesklage Jesu „Ἐλωΐ, ἐλωΐ, λαμὰ σαβαχθανεί“ wahrscheinlich aus dem Grunde im Lukasevangelium nicht vorhanden, weil Lukas in diesem Ausruf der tiefsten Not einen seiner Vorstellung von dem Heilande, auf dem ständig der Geist Gottes ruhte, fremden Zug gesehen hat. Mk. 15, 34, vgl. Mt. 27, 46.

10) Sowohl Klostermann wie Wellhausen interpretieren das „ἠγαλλιά-

Gefühlsüberschwang liegt in der Beschreibung angedeutet. Von einem Schauen wunderbarer, verborgener Dinge oder einem Hören fremder Sprachen und himmlischer Laute, wie wir das bei den ekstatischen Erlebnissen der ersten Christen finden, ist keine Spur vorhanden. Auch ist es nicht ein gesteigerter Machtjubel, wie der der zurückkehrenden siebzig Jünger. Der Grund zu diesem Frohlocken im Heiligen Geiste ist die Tatsache und die Art des Wirkens Gottes in dieser Welt. Die Erkenntnis und Zustimmung zu diesem Willen und Heilsplane ruft den Jubel hervor: „ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου". Das Bewußtsein, alles von Gott empfangen zu haben und dadurch selbst die Machtvollkommenheit zur Offenbarung dieses Heilsplanes Gottes zu besitzen, nach dessen Ausführung sich Könige und Propheten gesehnt haben, und sie selbst in sich zu verwirklichen, dieses Bewußtsein ist der Jubel „τῷ πνεύματι ἁγίῳ"[11]).

Mit derselben in Gott gegründeten Unabhängigkeit zu offenbaren und die Erkenntnis zu verschließen, wie Jesus den Nazarenern gegenübergetreten ist, erscheint er auch hier im Glanze des Hoheitszeichens der Messianität — dem Pneuma Hagion.

3. Der Heilige Geist in den Worten und Verheißungen Jesu, die sich auf die künftige pneumatische Heilszeit beziehen.

Der Heilige Geist wird in den Herrenworten mehrfach erwähnt, und zwar stets als Kraft, die den Jüngern verliehen werden wird. Ausgesprochen in dieser Bedeutung ist Lk. 12, 12 von dem Heiligen Geist die Rede. Er ist es, der die Jünger lehren wird, was sie sagen sollen, wenn man sie vor die Synagoge und Gerichtshöfe schleppen wird. Der ganze Abschnitt ist in seiner

---

σατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ" durch „in heiliger Begeisterung". Einerseits ist diese Auslegung abschwächend, und andererseits kennzeichnet sie diese Begebenheit als ekstatisches Erlebnis, was auf Grund des griechischen Wortlautes nicht gerechtfertigt ist.

11) Wenn wir Lk. 10, 21—24 mit Mt. 11, 25—30 vergleichen, so sehen wir, daß Lukas durch die Hinzufügung des „ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ" den folgenden Worten ein ganz besonderes Pathos verliehen hat. Auch das „ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ" erhält in diesem Zusammenhang eine andere Bedeutung wie „Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ" bei Matthäus und deutet auf das Außergewöhnliche dieser Stunde hin.

futuristischen Form als Weissagung künftiger Dinge anzusehen. In diesem Zusammenhang mit den Weissagungen eingebettet bringt Lukas auch das Logion von der Sünde wider den Heiligen Geist. Wie wir aus der Einzeluntersuchung über dieses Herrenwort sehen werden, ist es der ursprüngliche Zusammenhang, in dem die Q-Quelle dieses Logion übermittelt hat [1]). Es hat eine vollkommen andere Bedeutung wie das Herrenwort bei Markus [2]), während Matthäus uns eine unglückliche Kombination der beiden Fassungen bringt [3]). Das Logion in der Gestalt, wie es uns Lukas überliefert hat, weist deutlich auf die heilsgeschichtliche Epochenbetrachtung, die ihm zugrunde liegt, hin, von der aus es erst verständlich wird. Dem Zeitalter der Gottesoffenbarung im Menschensohne steht die Heilszeit des Geistes gegenüber. Was an der Person Jesu in seinem Erdenleben gesündigt wird, es kann vergeben werden, wenn aber die Jünger, des Geistes teilhaftig, diesen ihren Herrn verleugnen, so kann es ihnen nie verziehen werden. Müssen sie jedoch Verfolgungen erdulden, so wird es dieser Geist des Herrn sein, der ihnen zur rechten Zeit die rechten Worte eingeben wird.

Bereits Hofmann hat den wesentlichen Inhalt der Sünde wider den Heiligen Geist richtig erkannt, wenn er schreibt: „Wer nämlich nur erst die irdisch-menschliche Erscheinung des Göttlichen vor sich hat, der kann es verkennen und infolge dieser Verkennung lästern, ohne darum die Möglichkeit zu verlieren, daß er noch zur Erkenntnis und damit zur Buße und zur Vergebung seiner Lästerung gelange, wer dagegen den Heiligen Geist empfangen hat, welchen Jesus geben wollte, der hat das Göttliche, welches in Jesus nur eben zu seiner vollkommenen irdischen menschlichen Erscheinung gekommen war, in seiner gött-

1) Lk. 12, 10.
2) Mk. 3, 28 f.
3) Mt. 12, 31 f. Matthäus stellt das Wort in den Zusammenhang der Situation, wie sie im Markusevangelium vorausgesetzt ist, schließt sich jedoch in V. 32 der Q-Quelle an. Durch diese Zusammenstellung der beiden Traditionen ergibt sich ein Sinn, der zu den eigenartigsten Ausdeutungen Anlaß gegeben hat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß wir es sogar mit zwei verschiedenen Aussprüchen Jesu zu tun haben, da der Sinn des Herrenwortes, wie es in der Q-Fassung vorliegt, mit der Markusfassung zu wenig übereinstimmt.

lichen Wesenheit an sich erfahren und zu eigen bekommen. Den Heiligen Geist lästern und Jesum verleugnen ist demnach in diesem Falle eins und dasselbe[4]." Das ist auch der Sinn der Lukasfassung des Logions von der Sünde wider den Heiligen Geist. Hofmann hat aber vielleicht den Umstand zu wenig berücksichtigt, daß diese Geistesverleihung den Lukasschriften nach erst zu Pfingsten erfolgt, und so ist es auch zu erklären, daß Petrus in jener Nacht, als er seinen Herrn verleugnete, sich wohl gegen den Menschensohn, nicht aber gegen den Heiligen Geist, den er noch nicht empfangen hatte, versündigte[5]).

Die Lästerung des Heiligen Geistes besteht nach der Q-Fassung nicht in einer Versündigung gegen die irdische Person Jesu, sondern gegen den Geist des Herrn, wie er sich in den Jüngern selbst offenbarte.

Auch die Verheißung des Heiligen Geistes als Gebetserhörung Lk. 11, 13 gilt jener dritten Heilsepoche.

Somit können wir in diesem Teile des Lukasevangeliums den doppelten Gebrauch des Pneuma Hagion feststellen. Einerseits ist es wie in der Vorgeschichte und den vorhergehenden Kapiteln des Evangeliums der Messiasgeist, der auf Jesus ruhte, andererseits der Pfingstgeist, der auf die Jünger herabgesandt werden sollte. Eine ähnliche Gegenüberstellung zweier heilsgeschichtlicher Zeitalter, wie wir sie in der Kindheitsgeschichte festgestellt haben, liegt dieser doppelten Bedeutung des Heiligen Geistes zugrunde. Handelt es sich dort um das prophetische Zeitalter, das das Anbrechen der neuen Zeit des Eintrittes des Gottessohnes in diese Welt vorausahnte, so weist der Geist des irdischen Jesus in eine Zeit, wo er als Geist des erhöhten Herrn in den Jüngern und in der Gemeinde wirken wird. Wenn wir in Hebr. 1, 1 f. die Gegenüberstellung nur zweier Heilsepochen finden, so liegt

4) Hofmann: „Der Schriftbeweis", 1860, S. 342 f. Vgl. derselbe: „Die Heilige Schrift des Neuen Testaments", 1878, T. VIII. 1. Abt.: „Das Evangelium des Lk." S. 322—325. Hofmann irrt sich darin, daß er die Q-Fassung bei Lukas, die Markusfassung und die Form, in der Matthäus dieses Herrenwort bringt, auf einer Fläche zu bewerten sucht und zu dem Resultat kommt, daß das Lukasevangelium dieses Wort in einem falschen Zusammenhange wiedergibt. S. 322.

5) Vgl. Hofmann: „Das Evangelium des Lukas", S. 324.

im Lukaswerke eine deutliche Dreigliederung der Heilsgeschichte vor, wenn dieser Gedanke auch nirgends unmittelbar ausgesprochen ist. Da Lukas selbst in jener dritten Epoche geschrieben hat und aus eigener Erfahrung heraus den Heiligen Geist in seiner Kraft, wie er sich in den christlichen Gemeinden auswirkte, gekannt hat, so konzentriert sich sein Interesse auch bereits in diesem Teile des Evangeliums auf die Verheißung des Pfingstgeistes durch Jesus.

IV. Die letzten Verheißungen Jesu, und die Zeit der Erwartung der Ausgießung des Pfingstgeistes. Lk. 24, 44 — Acta 1, 26.

1. Die Geistesverheißungen Jesu.

Lk. 24, 44—53 und Acta 1, 1—14.

Mit Lukas 24, 44 beginnt der durch den Verfasser geformte Schluß des ersten Teils des lukanischen Doppelwerkes. Bis zu diesem Verse, auch im Bericht über die Erscheinung des Auferstandenen, folgt Lukas vorliegenden Quellen, von Vers 44 ab scheint es jedoch ausgesprochen lukanische Komposition zu sein, was uns der Schluß des Evangeliums bietet. Bruchteile einzelner Überlieferungen [1]) und kombinierte Herrenworte scheinen hier zum Zweck des Abschlusses des ersten Teiles, sowie als Überleitung zum zweiten Teile des Doppelwerkes zusammengearbeitet zu sein [2]).

Die Herrenworte von Lk. 24, 44 ab sind eigentlich als Inhaltsangabe der letzten Predigten des Auferstandenen zu verstehen, durch die er den Jüngern das Erfassen der Weisungen der Propheten erleichtern will. Hier ist das, was für die ganze Christenheit als Wichtigstes feststand, in den kombinierten Herrenworten zusammengefaßt. Es sind etwa folgende Gedanken:

1. Alles, was mit Jesus geschehen, ist bereits von den Propheten geweissagt [3]).

---

1) Der Himmelfahrtsbericht Lk. 24, 50—53. Vgl. Bultmann, „Synoptische Tradition“, S. 175.

2) Lk. 24, 44—49.

3) Die Anknüpfung an den Prophetengeist.

2. Der Inhalt der Verkündigung ist: „μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“ und zwar „ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ“ (Ἰησοῦ) [4]).
3. Als Empfänger dieser Verkündigung werden genannt: πάντα τὰ ἔθνη [5]).
4. Der Ausgangspunkt des Geistes ist Jerusalem [6]).
5. Die Verkündiger sollen die Jünger sein, die Zeugen Jesu, zu dem Zweck die „ἐπαγγελία τοῦ πατρός“ erhalten, die eine „ἐξ ὕψους δύναμις“ ist [7]).

Als Abschluß dieser Heilsepoche folgt dann der Himmelfahrtsbericht nur unklar angedeutet, der mit dem Hinweis des festen Zusammenschlusses der Jünger im Tempel zum Lobpreise Gottes schließt. Die äußeren Umstände, unter denen sich die Himmelfahrt vollzogen hat, sind nicht ausgemalt, wie dem Verfasser überhaupt an der Schilderung der Situation in V. 44—53 sehr wenig gelegen zu sein scheint.

Vergleichen wir nun diesen Schluß mit Acta 1, 14, so sehen wir, daß diese Gedanken größtenteils hier wieder aufgenommen werden, und zwar als Herrenworte, die zum Zweck der Anknüpfung an die vergangene und Vorbereitung auf die zu erwartende Heilsperiode zusammengefügt sind. Selbst wenn die Erwähnung eines „πρῶτος λόγος“ in der Einleitung V. 1 nicht enthalten wäre, so müßte doch jeder Leser den Eindruck von einer kurzen Rekapitulation bekannter Ereignisse und Herrenworte gewinnen. Hier sind es die Verheißungen des Pfingstgeistes, Lk. 24, 49, und Acta 1, 8, sowie das Wort von der Geistestaufe, das Lukas Acta 1, 5 wieder aufnimmt, die das Bindeglied zwischen Evangelium und Apostelgeschichte bilden. Trotzdem besteht zwischen dem Evangelium und dem Anfang der Apostelgeschichte eine gewisse Spannung, die sich nicht einfach durch Angleichungsversuche aus der Welt räumen läßt [8]). Es scheint nach Abschluß des Evange-

---

4) Jesus, der Sünderheiland.

5) Hierin liegt der Gedanke der Weltmission.

6) Jerusalem als Ausgangspunkt der Mission betont, ganz wie Acta 1, 8.

7) Das ist der Pfingstgeist. Man beachte, daß die „ἐπαγγελία τοῦ πατρός“ durch das „ἐξαποστέλλω“ eine persönliche Färbung erhält.

8) Vergleiche die Himmelfahrtsberichte Lk. 24, 50—53 und Acta 1, 9—12. Aber auch in manchen Einzelzügen weichen die Berichte von-

liums dem Verfasser neues Material zugegangen zu sein, das er in der Apostelgeschichte verwandt hat [9]).

Trotzdem können wir mit Rücksicht auf die gemeinsamen leitenden Gedanken den Schluß des Evangeliums und den Anfang der Apostelgeschichte als Einheit zusammen behandeln. Auch der Acta 1, 15—26 verarbeitete Bericht greift in der Petrusrede durch die Schilderung des Schicksals des Judas auf die Vergangenheit zurück, und zwar in einer Weise, wie sie sich aus der Situation kaum erklären läßt, sondern einen mit dieser Begebenheit nicht vertrauten Leser voraussetzt. Die in diesem Abschnitt erzählte Ersatzwahl des Matthias fällt ebenfalls vor die Zeit der Geistesausgießung. Es ist das jene eigentümliche Wartezeit, die auch von dem Verfasser ausgesprochen als Übergangszeit, als ein Interregnum des Geistes beschrieben wird. Deshalb wollen wir auch diesen Abschnitt mit dem vorhergehenden gleichzeitig besprechen.

2. Die Zwischenzeit vor der Ausgießung des Heiligen Geistes.

Wie wir bereits hervorgehoben haben, tragen die ganzen Abschnitte Lk. 24, 44—53 und Acta 1, 1—14 den Charakter einer Übersicht und Rekapitulation. Dazu gehören auch die beiden Himmelfahrtsberichte. Die Apostelaufzählung Acta 1, 13 ist ebenfalls als Schluß der vergangenen Heilsperiode und gleichzeitig als Überleitung zum folgenden Bericht von der Ersatzwahl anzusehen. Dem Leser wird der Kreis, der sich um den Meister geschart hatte und somit als Augenzeuge seines irdischen Lebens in Betracht kommt [1]), namentlich ins Gedächtnis gerufen, dadurch

---

einander ab. So ist Lk. 24, 53 der Tempel als Versammlungsort der Jünger genannt, während das Acta 1, 13 erwähnte „ὑπερῷον“ auf ein Privathaus deutet.

9) Vgl. Harnack: „Die Apostelgeschichte“, S. 126—130. Harnack nimmt an, daß Lukas am Anfang der Acta im Vergleich zum Evangelienschluß eine tertiäre Tradition gegenüber der sekundären verwandt hat Jedenfalls hat Lukas den ihm später zugegangenen massiveren Bericht in der Apostelgeschichte als plastischeren dem blassen, den er zum Schluß des Evangeliums bringt, vorgezogen. Auch Lk. 24, 50 f. wird aber von dem Verfasser als ein Himmelfahrtsbericht bewertet. Vgl. Acta 1, 2.

1) Vgl. Acta 1, 3 und 1, 21 f.

wird aber auch der Hintergrund, auf dem die Ersatzwahl verständlich wird, gegeben [2]).

Mit Acta 1, 15 beginnt ein breiterer ausführlicher Bericht. Dadurch sah sich der Leser bereits durch den rekapitulativen Charakter der vorhergehenden Erzählungen und Herrenworte in diese eigentümliche Zwischenzeit versetzt, von der der folgende Bericht handelt. Wenn wir alles, was wir in Lukas 24, 44 bis Acta 1, 26 über den Heiligen Geist erfahren, unter dem Gesichtspunkte der heilsgeschichtlichen Epochenbetrachtung zu lokalisieren versuchen, so stellen wir fest, daß wir Aussagen finden, die in das Zeitalter der Prophetie zurückweisen [3]), desgleichen solche, die den Heiligen Geist als Geist Jesu schildern [4]), schließlich aber solche, die in die Zukunft auf die kommende pneumatische Zeit weisen [5]).

Wir haben somit Wirkungen des Heiligen Geistes, die in die Vergangenheit und Zukunft deuten, keine jedoch, die sich auf die Zwischenzeit, zwischen der Himmelfahrt und Pfingsten, beziehen. Es ergibt sich das Bild eines eigenartigen Interregnums, währenddessen der Heilige Geist in keiner Gestalt auf Erden wirksam gewesen ist. Um uns diese Tatsache zu vergegenwärtigen, sind noch einige Zusammenhänge zwischen scheinbar unzusammenhängenden Sätzen des Abschnittes Acta 1, 1 ff. herauszustellen.

Wenn die Verheißung der Geistestaufe Acta 1, 5 und 1, 8 (vgl. Lk. 24, 49) in die Zeit nach Pfingsten verweisen, so stehen sich in

2) Vgl. Acta 1, 25 f.

3) Lk. 24, 44—46. Acta 1, 16.

4) Nach Acta 1, 2 sind alle letzten Weisungen und Anordnungen Jesu vor der Himmelfahrt „διὰ πνεύματος ἁγίου“ gegeben. Wellhausen lehnt diese Worte als ungehörigen Zusatz ab. „Kritische Analyse der Apostelgeschichte.“ Er folgt darin Nösgen, der in diesem Einschub eine Anlehnung an den johanneischen Geistesbegriff sieht. Nösgen: „Kommentar über die Apostelgeschichte des Lukas“, 1882, S. 73. Dagegen Zahn, Hoennicke u. a. Richtig ist, daß der ganze Abschnitt bis Vers 11 eine ganze Reihe stilistischer Unebenheiten aufweist, die wohl dadurch zu erklären sind, daß der Verfasser einzelne Bruchteile von Logien zur Durchführung eines Leitgedankens verarbeitet hat. Interpolationen, wie sie Wellhausen annimmt, sind schon deshalb kaum nachzuweisen, weil Lukas selbst diese Logien frei kombiniert und in diesem Teil nicht eine Redaktion zusammenhängender Quellenstoffe vorgenommen hat.

5) Lk. 24, 49; Acta 1, 5, 8.

der Frage der Jünger nach der Wiederaufrichtung Israels und der Verheißung der Wiederkunft des Herrn 1, 11 zwei verschiedene Vorstellungen von der anbrechenden Heilszeit gegenüber. Für die älteste Christenheit wie für Lukas steht die Ausgießung des Geistes mit dem Anbruch der Endzeit in engem Zusammenhange. Einen Beweis hierfür liefert das Joelzitat in der Petrusrede, Acta 2, 17—21. Aber auch die Frage nach der Wiederaufrichtung Israels muß irgendwie mit der in der Antwort Jesu enthaltenen Verheißung der Geistesausgießung gedanklich verbunden gewesen sein [6]). In dieser Frage nach der irdisch-national gedachten Aufrichtung Israels kann es sich gar nicht um den Zeitpunkt der Parusie handeln, erwarteten doch die Jünger scheinbar nicht einmal die bevorstehende Himmelfahrt. Sie wollten wissen, ob jetzt nach der Auferstehung endlich der Zeitpunkt angebrochen sei, an dem Jesus ihre messianischen Hoffnungen erfüllen würde, die sie mit seiner Kreuzigung für getäuscht hielten [7]). Wenn auch durch das „Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες", V. 6, in der gewöhnlichen Art des Lukas eine neue Situation eingeführt wird, so ist es aus der Kombination der Herrenworte und der Jüngerfrage doch ersichtlich, daß Lukas in der vorhergehenden Verheißung von der Geistestaufe und der Frage, die die Jünger an Jesus gerichtet, einen zusammenhängenden Gedankengang gesehen. Diese Verbindung wird verständlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß nach den Anschauungen der Urgemeinde der Prophet Joel die Geistesausgießung vorhergeschaut habe. Joel 3 und 4 sind die Weissagungen von der Geistesausgießung unzertrennlich sowohl mit der Wiederherstellung Israels wie mit den Prophezeiungen von den letzten Dingen verknüpft [8]). Durch das Wort von der Geistestaufe kann also auch die Frage der Jünger nach dem Eintritt dieser Zeit, die sich für sie im wesentlichen als messianische Zeit der Wiederherstellung

---

6) Wellhausen sieht keinen solchen Zusammenhang, daher dient ihm diese Stelle als Beweis, daß die ursprüngliche Hoffnung auf die baldige Parusie durch die Erwartung des Heiligen Geistes verdrängt sei.

7) Das „ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ" entspricht hier nicht einem „ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ", dem ein „αἰὼν μέλλων" gegenüberzustellen wäre. Die Frage der Jünger zeugt von einer naiven Ungeduld und setzt keine Aeonenfolge voraus.

8) Vgl. hierzu Wendt: „Die Apostelgeschichte", 1913 i. Meyers Kritisch-exegetischem Kommentar, S. 69 f.

Israels darstellt, hervorgerufen sein. Die Antwort, die ihnen zuteil wird, ist paraphrasiert folgende: über den Eintritt des Zeitpunktes des ersehnten Ereignisses ist es den Jüngern nicht bestimmt, etwas Näheres zu erfahren, denn er hängt allein vom Willen Gottes ab. Bald jedoch werden sie den Heiligen Geist empfangen, damit sie die Zeugen Jesu bis an das Ende der Welt sein können.

Das erste ist also eine Zurückweisung des Gedankens, daß Jesus jetzt gleich Israel in seiner Herrlichkeit neu errichten werde; als zweites vollzieht der Herr eine zeitliche Trennung zwischen der bevorstehenden Geistesausgießung und der Aufrichtung des Reiches Israel; als drittes schließt das Herrenwort eine Zweckangabe der Geistesverleihung in sich, sie soll die Jünger zum wahren Zeugnis für Jesus befähigen [9]), diese sollen die Verkündigung über die Grenzen Israels hinaus, bis an die Enden der Welt tragen. Hierin liegt endlich eine Entschränkung der nationalen Hoffnungen zu dem Gedanken der Weltmission.

Durch die folgende Himmelfahrt mußte diese Hoffnung der Aufrichtung eines messianischen Reiches abermals zunichte werden, da eine solche doch an die Person Jesu als an den Messias gebunden war. Diese Sorge der Jünger wurde durch die Worte der beiden Männer in leuchtenden Gewändern zerstreut [10]). In derselben Weise, wie Jesus gen Himmel gefahren ist, soll er auch einst wieder zurückkehren; in diesen Worten liegt somit ebenfalls eine Antwort auf die Jüngerfrage V. 6. Die Apokatastasis wird wohl nicht gleichzeitig mit der Geistesausgießung stattfinden, aber sie ist zu der Parusie in Beziehung zu setzen.

Was also Joel auf derselben zeitlichen Fläche geschaut, das gliedert sich hier in eine Vorbereitungszeit des Geistes und ihre endgültige Krönung in der Wiederkunft, mit der dann die Aufrichtung des Gottesreiches und das Ende der alten Welt verbunden ist.

Nach der Himmelfahrt bleiben somit die Jünger ohne Geistesbesitz, lediglich mit der Verheißung des Pfingstgeistes und der einstigen Wiederkehr des Herrn zurück. Sie halten zusammen:

---

9) Im „καί“ liegt hier ein finaler Anklang.
10) Acta 1, 11.

„προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ“ [11]). Das Gebetsleben mag gerade als eine Bitte um die Erfüllung der Verheißung der „ἐπαγγελία τοῦ πατρός“ zu denken sein.

Daß der Heilige Geist noch nicht im Kreise der Jünger weilte, das sieht man aus der Schilderung der Ersatzwahl, die durch das Los vollzogen wird. Im vorangehenden Gebet erbitten sie ein Zeichen, wen Gott als Apostel erwählt wissen will [12]). Das deutet darauf hin, daß wirklich der Heilige Geist noch nicht der Lenker der Gemeinde war, ja eine solche überhaupt noch nicht bestand [13]). Nach dem Pfingsttage macht der Geist die Jünger selbst zu Herzenskündigern [14]), so daß die wichtigen Entscheidungen auch auf Grund von Eingebungen des Heiligen Geistes und nicht auf dem Wege des Losorakels gefällt werden [15]).

Durch dieses Wirken des Geistes in der gesamten Gemeinde nach dem Pfingsttage scheint auch die Art des Vollzuges der Wahl der Armenpfleger nichts Bedenkliches gehabt zu haben [16]). Wenn wir die Bedingungen, die 1, 22 für die Eignung zum Apostelamt galten, mit den Voraussetzungen, die nach 6, 3 für die Wahl zum Amt eines Armenpflegers angenommen wurden, vergleichen, muß es uns auffallen, daß der Geistesbesitz im ersten Fall nicht als Bedingung der Würdigkeit zum Apostelamt genannt ist. Auch erfolgt nach der Zuzählung des Matthias zu den Elfen keine Handauflegung oder sonstige Handlung, die als Zeichen der Übermittlung einer göttlichen Macht gelten könnte.

Aus dieser Feststellung ergibt sich für uns die Frage, wie das erstaunliche Faktum der Annahme eines solchen Interregnums in

---

11) Acta 1, 14.

12) Acta 1, 24 „ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω“. Es ist nicht deutlich, ob Gott oder Christus mit den Worten „σὺ κύριε καρδιογνῶστα“ angerufen wird. Ich neige zur Annahme, daß es sich hier um Gott handeln muß, da die Anrede Kyrie nur nach dem Pfingsttage in den Lukasschriften auf den erhöhten Herrn angewandt worden ist. Anders Zahn: „Apostelgeschichte“, Bd. I. 1919, S. 64, und Bousset: „Kyrios Christos“, 1921 S. 68.

13) Vgl. hierzu das Zitat aus den Schol. Ap. Matth. „ἐπειδὴ οὐδέπω πνεῦμα ἦν . . . αἰτοῦντα δια τίνος σημείου μαθεῖν“, das Blaß wiedergibt: „Acta apostulorum“, 1895, S, 49.

14) Vgl. Acta 5, 3—10; 13, 9 ff.

15) Vgl. Acta 13, 1—4; 16, 7, 10; 18, 9 f.; 20, 23; 23 11.

16) Acta 6, 1—6.

6*

der Heilsgeschichte zu erklären ist [17]). Die einzige ausreichende Erklärung hierfür ist meines Erachtens die, daß tatsächlich in der ersten Christenheit Ereignisse eingetreten sein müssen, die einen bestimmten Zeitpunkt für das Auftreten der neuen Kraft in der Gemeinde an die Hand geben. Dieser Zeitpunkt fällt weder mit der Auferstehung noch mit der Himmelfahrt, noch überhaupt mit irgend einer Stunde der irdischen Wirksamkeit Jesu zusammen, sondern ist nach Abschluß seines Erdenwandels eingetreten. Auch im Johannesevangelium haben wir Belege dafür, daß der Geist, erst von dem erhöhten Herrn ausgehend oder durch ihn bewirkt, als Paraklet den Jüngern gegeben werden wird [18]).

Es muß eine Stunde gegeben haben, in der die verschüchterten Jünger, von dem Geiste des Herrn ergriffen, mit der Predigt vom Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten an die Öffentlichkeit traten. Wohl konnten die Jünger nach der Schilderung des Lukas bereits vor Pfingsten sowohl vom Leben und Tode, wie auch von der Auferstehung und Himmelfahrt, ja vielleicht auch von der erwarteten Parusie berichten, eines scheint jedoch zu ihrem Missionsberuf noch gefehlt zu haben, das ist das Zeugnis für den erhöhten Herrn. Daß derselbe Jesus jetzt zur Rechten Gottes sitzend in dieser Welt noch weiter wirkt, ja, daß er im Heiligen Geist zu einer Macht geworden ist, die siegreich in der Welt vordringen wird, das scheint ihnen erst mit der Geistesausgießung zur Gewißheit geworden zu sein. Für den erhöhten Herrn ein Zeugnis ablegen, das konnten die Jünger erst nach dem Eintritt der letzten Heilsperiode, der des Geistes, und tun es auch dann sofort. Bereits aus diesen Erwägungen heraus scheint mir die Deutung der Anrede „κύριε καρδιογνῶστα" auf Christus wenig wahrscheinlich [19]). Als Objekt der Anbetung gegenständlich scheint nach dem Lukaswerk erst der erhöhte Herr nach Pfingsten geworden zu sein, und zwar durch das Zeugnis des Heiligen Geistes [20]).

---

17) Die singuläre Joh. 20, 22 zugrundeliegende Tradition, die auf eine unmittelbare Geistesübermittlung durch Jesus deutet, liegt der Vorstellung der primitiven Frömmigkeit zweifellos näher.

18) Joh. 14, 15 ff., 25 f.; 15, 26; 16, 13 ff.

19) Gott als Herzenskündiger ist sowohl I. Sam. 16, 7 als auch Acta 15, 8 genannt.

20) Hiermit stimmt auch das Zeugnis des Paulus I. Kor. 12, 3 überein;

3. Die Themastellung zum zweiten Teil des Lukaswerkes.

In dieser Zwischenzeit, die einer Stille vor dem Sturm gleicht, treffen die Jünger ihre Vorbereitungen zu dem erwarteten Ereignis. Sie ergänzen die Zahl der Erstlingszeugen, schließen sich im Gebet zusammen und warten. Auf Erwartung und Hoffnung ist alles eingestellt, auch der Leser Theophilus wird in Spannung auf das Kommende versetzt, muß es doch ein Ereignis sein, das die Grundlage und die Erklärung für die unwiderstehliche Kraft der Christengemeinden enthält.

Die Verheißung des Heiligen Geistes mußte als die Themastellung für den ganzen folgenden Teil des Doppelwerkes angesehen werden. Wie wir eine solche in dem Jesajazitat und Herrenwort Lk. 4, 18 gefunden haben, so ist in Acta 1, 8 die Themaangabe für den zweiten Teil enthalten. Wieder ist es das „πνεῦμα ἅγιον“ [1]), das an erster Stelle steht. Wie im Evangelium die Geistessalbung die Voraussetzung zu der messianischen Heilsverkündigung Jesu bildete, so ist es hier die Geistestaufe (V. 5), die das wirkliche Zeugnis der Jünger für Christus den erwählten Herrn ermöglicht. Der Empfang des Heiligen Geistes, das Zeugnis im Heiligen Geiste für den Herrn und der Weg, den diese Verkündigung von Jerusalem und Judäa über Samaria bis an die Enden der Welt nimmt, ist auch der Inhalt dieses zweiten Buches des Lukas an Theophilus.

Harnack faßt das Thema der Apostelgeschichte folgendermaßen zusammen: „Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich dargestellt [2]).“ Diese Formulierung trifft richtig den leitenden Gedanken, nur wäre es besser, den Heiligen Geist nicht nur als Geist Jesu, sondern als den Geist Jesu Christi des Herrn zu fassen. Wir finden den Ausdruck „πνεῦμα Ἰησοῦ“ überhaupt nur einmal in der Apostelgeschichte [3]), und es ist weder die gebräuchliche Bezeichnung des Heiligen Geistes, noch entspricht diese ganz seinem Wesen als dem Geiste des erhöhten Herrn.

---

da es aber nach Lukas für die Jünger nur nach Pfingsten ein „ἐν πνεύματι ἁγίῳ“ gibt, so ist auch die Anrufung des Kyrios nur nach dem Geistesempfang denkbar. Anders Joh. 20, 28.

1) Vgl. Lk. 4, 18 „πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ“.

2) Harnack: „Apostelgeschichte“, S. 4.

3) Acta 16, 7.

V. Die Geistesausgießung als Grundlage des Zeugnisses für den Herrn.

1. Der Bericht über das Pfingstereignis, Acta 2, 1—14.

Wir betreten jetzt das in der neutestamentlichen Literatur vielfach behandelte Gebiet des Pfingstwunders, tun es aber mit der doppelten Fragestellung: wie ist von dem Verfasser der Heilige Geist und seine Wirkung in der Pfingsterzählung bewertet worden? und welche Bedeutung mißt Lukas dem Pfingstberichte im Rahmen seines Werkes zu?

Endlich ist die Zeit erfüllt [1]). Das nächste große jüdische Fest nach dem Passah, das „חַג שָׁבֻעוֹת“, bricht an[2]). Die Jünger waren an einem Orte versammelt, da ertönte ein Brausen vom Himmel her, das dem Getöse eines Orkans glich und den ganzen Raum, in dem sich die Jünger aufhielten, erfüllte. Das ist wohl so zu verstehen, daß die Jünger ein Nahen dieses Brausens vernahmen, bis sie das Bewußtsein hatten, daß der Erreger dieses Getöses mitten unter ihnen in der Stube weilte. Darauf sahen sie denselben auch, und zwar in einer Weise, wie von sich spaltenden Feuerzungen, von denen sich je eine auf dem Haupte eines jeden von ihnen niederließ, wobei sie empfanden, daß sie gleichzeitig vom Heiligen Geist erfüllt wurden, der sie zum Reden zwang. Es war ein Reden „ἑτέραις γλώσσαις“[3]). Wie Lukas diesen Ausdruck verstanden hat, ergibt sich aus V. 6—11; es war kein Reden gewöhnlicher Art, sondern allen, auch Nichtjuden, verständlich, und zwar so, daß ein jeder der Fremden seine eigene Muttersprache zu hören meinte. Der Inhalt der Rede war den

1) Zu der Bedeutung von „συνπληροῦσθαι τήν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς“ 2, 1 vgl. Lk. 9, 51.

2) Über die Frage, um welchen Tag es sich gehandelt haben mag, vergleiche die Kommentarliteratur.

3) K. L. Schmidt versucht eine Deutung zu geben, die allen Anschauungen über den kontextlichen Zusammenhang, in den das „ἑτέραις γλώσσαις“ zu bringen ist, gerecht wird. „Das ‚ἑτέραις γλώσσαις‘ weist in V. 4 nach vorwärts und nach rückwärts. Nach rückwärts: in Vers 3 sind ‚γλῶσσαι‘ genannt; nach vorwärts: in Vers 11 wird mit ‚ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις auf ἑτέραις γλώσσαις‘ angespielt.“ „Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis“, 1919, S. 22.

Hörern jedenfalls auch ohne einen Ausleger verständlich[4]). Die Jünger redeten nicht aus ihrem Wesen heraus, nicht mit Menschenweisheit, sondern wie der Geist es ihnen auszusprechen gab[5]). Dieses „καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς" (V. 4) erinnert an die Beschreibung der Glossolalie bei Paulus „ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν"[6]). Ob die Volksmenge, durch das Getöse veranlaßt, zusammengelaufen war, oder durch das Reden der Jünger, ist nicht ersichtlich[7]), jedenfalls bestand sie aus erstaunlich viel Fremden, deren gleichzeitige Anwesenheit in Jerusalem kaum erklärlich ist. Es ist aus der Beschreibung nicht mit Sicherheit festzustellen, ob in der Erzählung ein Szenenwechsel angenommen werden muß, oder ob sich die Volksmenge vor dem Hause, in dem sich die Jünger anfangs versammelt hatten, zusammenfand. Das Ereignis wirkte auf die Zuschauer in doppelter Weise: die einen scheinen tief ergriffen gewesen zu sein, die anderen spotteten in der Meinung, Betrunkene vor sich zu haben. Die ersteren waren wohl mitgerissen, weil sie den Inhalt dieser Reden, den Lobpreis Gottes in ihrer Sprache verstanden und daher gleichsam als zu ihnen gesprochen empfanden. Die anderen müssen wohl den Sinn dieser Sprache nicht verstanden haben, und ihnen fiel nur das Tumultuarische und Unsinnige des Auftrittes auf.

So viel können wir aus dem Bericht über das Pfingstwunder entnehmen, ob sich daraus ein genaues Bild des Geschehnisses gewinnen läßt, ist eine andere Frage. Zweifellos sind es die Erzählungen verschiedener Gewährsmänner gewesen, auf die sich

---

4) Also anders, wie es Paulus I. Kor. 14 beschreibt.

5) Vgl. hierzu Mt. 10, 20, während die Lukasparallele den Gedanken des unmittelbaren Redens des Geistes abschwächt, Lk. 12, 12. Eine eigenartige Schilderung des Getriebenseins durch die Kraft des Pneuma findet sich im A. T. Ez. 1, 20. Freilich ist hier Pneuma kosmisch als Wind zu verstehen.

6) I. Kor. 14, 14. Dem widerspricht nicht, daß hier der Geist als „πνεῦμά μοῦ", also Geist des Paulus bezeichnet ist. Paulus unterscheidet nicht immer zwischen seinem Pneuma und dem Pneuma Hagion, das in ihm ist, wie das Röm. 8, 16 der Fall ist. Vgl. Röm. 8, 1—11, besonders aber 8, 13 f.

7) Es hängt davon ab, ob man diese „φωνή" V. 6 als Wiederaufnahme des „ἦχος" V. 2 oder des „λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις" V. 4 ansieht.

Lukas im Bericht über das Pfingstwunder stützt, trotzdem scheint es mir, daß die Durchführung einer Quellenscheidung innerhalb der Pfingsterzählung, wie sie Spitta[8]) und Jüngst[9]) unternommen haben, nicht möglich ist. Spitta geht freilich gründlich auf die Untersuchung der Sprache und des Stiles ein und findet erhebliche Unebenheiten. Diese Tatsache zwingt uns aber nicht, die Bearbeitung schriftlicher Quellen anzunehmen. Selbst dort, wo Lukas nur mündlichen Berichten gefolgt sein muß, hält er sich an die Art der Wiedergabe des Gewährsmannes und glättet den Stil nicht vollkommen.

Was nun den Völkerkatalog anbetrifft, so weist er eine Anzahl abweichender Lesarten auf, die beweisen, daß an diesem Teil des Berichtes die Phantasie besonders stark weitergearbeitet hat. Die Frage muß offen bleiben, ob nicht Lukas selbst durch seine Auffassung, vielleicht unbewußt, mehr als allgemein angenommen wird, dazu beigetragen hat, dem Bericht die eigenartige Färbung zu geben.

In der Fassung, in der die Erzählung uns vorliegt, und in der grundlegenden Stellung, die Lukas derselben im Rahmen seines Gesamtwerkes einräumt, werden wir eine Auffassung von dem Pfingstereignis zu sehen haben, die der persönlichen Anschauung des Lukas über diese Begebenheit entsprochen haben muß. Die Situation, die anfangs einigermaßen klar gezeichnet ist, verschwimmt zum Schluß, so daß man sich über den Ort des Geschehens kein rechtes Bild machen kann. Daraus können wir entnehmen, daß es Lukas weniger auf eine genaue Berichterstattung über dieses Ereignis wie auf das Hervorheben der Bedeutung desselben angekommen ist.

Dasselbe, was wir im Vergleich des Lukasberichtes über die Jordantaufe mit den beiden anderen synoptischen Parallelberichten festgestellt haben, daß Lukas besonders eingehend die Erscheinungsform des Geistes beschreibt, trifft auch hier im Pfingstbericht zu[10]). Sowohl das Getöse gleich dem eines Orkans als

8) Spitta: „Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert". 1891.

9) Jüngst: „Die Quellen der Apostelgeschichte", 1895.

10) In D. ist die Anschaulichkeit durch die Hinzufügung eines „ἰδού" noch gesteigert „καὶ ἰδοὺ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος", Vers 2.

auch die sich verteilenden Feuerzungen geben eine anschauliche Vorstellung von der wahrnehmbaren Seite des Wunders [11]).

Eine Betonung liegt sowohl auf dem Faktum des Redens auf nicht gewöhnliche Menschenart wie auch auf der Verständlichkeit dieser Sprache für die Fremden [12]). Die ungeheure Zahl der Völker, die als Hörer auftreten, hat erstens den Zweck, das Wunderbare des Geschehens noch zu unterstreichen, zweitens, bereits hier den Gedanken der Weltmission anklingen zu lassen, vgl. „ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς“ 1, 8 [13]).

Daß diese Leute dadurch, daß sie die Jünger reden hörten, sie als Galiläer erkannt hätten, braucht in Vers 7 nicht enthalten zu sein. Vielmehr ist das „πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι“ ganz naiv zu verstehen, es soll nur den Leser darauf aufmerksam machen, daß die Jünger doch Galiläer waren und all der verschiedenen Sprachen nicht mächtig sein konnten.

2. Das Verhältnis des Pfingstwunders zu anderen ähnlichen Ereignissen, die in der Apostelgeschichte geschildert werden.

Nachdem wir den Bericht selbst besprochen haben, müssen wir uns fragen, in welche Beziehung der Verfasser das Pfingstereignis zu den aus der ersten Christenheit mehrfach berichteten pneumatisch-ekstatisch-tumultuarisch auftretenden Erscheinungen bringen will. Ist es nur das erste Glied einer Kette von gleichwertigen Ereignissen?

In der Apostelgeschichte wird das „ἐν γλώσσαις λαλεῖν“ noch 10, 46 und 19, 6 erwähnt. An beiden Stellen ist es die Folge des Geistes-

---

11) Als vergleichendes Bild für die Manifestationen des Pfingstgeistes sind hier der Sturm (man denke an die Grundbedeutung des „πνεῦμα = רוח“) und Feuer angewandt, wobei aber durch das „ὥσπερ“ und „ὡσεί“ diese Naturerscheinungen nur als annähernder Vergleich gekennzeichnet sind. Eine substantielle Angleichung, etwa mit Luft und Feuer, ist dadurch ausgeschlossen.

12) Es ist zu beachten, daß in der Aufzählung auch Landschaften genannt sind, die jedenfalls keine eigene Volkssprache hatten und nicht ein Sprachgebiet darstellen. So sei z. B. auf die Erwähnung der Provinz Asia hingewiesen, während man nach Acta 14, 11 für manche immerhin eine Volkssprache noch annehmen könnte.

13) Hierin mag gerade der Komposition des Lukas ein gutes Teil zugeschrieben werden.

empfanges, an der ersteren jedoch wird noch das „μεγαλυνόντων τὸν θεόν“ betont.

Auch eine Geistesempfängnis als solche wird mehrfach erwähnt. Als ihre Wirkung ist auch in anderem Zusammenhange ein Reden genannt: „ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας“ Acta 4, 31. 8, 18 ist ein äußeres Zeichen nicht genannt, es muß aber ein solches vorausgesetzt werden, das verlangt das folgende „ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι . . . δίδοται τὸ πνεῦμα“; 10, 44 ff. wird im Zungenreden und Lobpreis Gottes der Beweis der Geistesempfängnis gesehen, ebenso wie in 19, 6.

Trotzdem bei allen diesen Schilderungen ähnliche Begleiterscheinungen wie im Pfingstbericht genannt werden, wird diesem Ereignis dennoch vom Verfasser eine ganz singuläre Bedeutung zugemessen [1]). Keine der späteren Geistesausgießungen ist so eingehend von ihm behandelt worden wie diese. Besonders wenn wir weiter die Bewertung dieses Wunders durch Petrus in seiner Pfingstrede besprechen werden, wird es sich herausstellen, daß auch inhaltlich ein ganz neues Glaubensmoment an diesem Tage in dem Jüngerkreis zur Geltung gekommen ist. Sowohl für die ganze erste Christenheit, wie für die Apostel im speziellen, ist dieser Tag von ganz prinzipieller Bedeutung geworden [2]). Das ist die Anschauung des Lukas, vielleicht aber auch des Paulus [3]).

Aus diesem Grunde hat auch Lukas von diesem Wunder eine

---

1) Hofmann ist im Recht, wenn er sagt: „Es hat dem Verständnis der an diesem Tag erfolgten Ausgießung nicht wenig Eintrag getan, daß man die Aufmerksamkeit statt auf diese Tatsache selbst fast ausschließlich auf die sie begleitenden Erscheinungen oder auf ihre nächste Wirkung richtete.“ „Schriftbeweis“, Bd. I. S. 22. Lukas hat auch im Leser das Bewußtsein der prinzipiellen Bedeutung des Eintritts des Geistes in den Jüngerkreis wecken wollen, während er in den äußeren Erscheinungen einen Beweis für die Einzigartigkeit dieses Geschehens gesehen.

2) Man mag auch geneigt sein, in 4, 31 eine Dublette zu dem Pfingstbericht zu sehen, Lukas ist jedenfalls der Meinung gewesen, über zwei verschiedene Ereignisse zu berichten.

3) Acta 20, 16 heißt es, daß sich Paulus beeilt habe, um den Pfingsttag in Jerusalem zu erleben. Die Annahme liegt nahe, daß Paulus diesen Tag gemeinsam mit der Urgemeinde begehen wollte. — Aus 1. Kor. 16, 8 können wir die christliche Pfingstfeier nicht belegen, da hier „ἕως τῆς πεντηκοστῆς“ nur als Zeitbestimmung zu bewerten ist, die auch nach dem jüdischen Fest angesetzt sein kann.

von der gewöhnlichen Art der Glossolalie, wie sie in I. Kor. 14 vorliegt, abweichende Beschreibung gegeben. Für ihn war dies erste Auftreten des Heiligen Geistes etwas ganz Außergewöhnliches und Neues.

Wohl könnte 1—4 auf ein ekstatisches Stammeln in unverständlichen Lauten hinweisen, die folgenden Verse jedoch sind mit einer solchen Deutung des Ereignisses nicht vereinbar. Dieses Wunder wird von Lukas als Erklärung und Ausgangspunkt des Missionstriebes angesehen, es bildet das Fundament, auf dem sowohl die Juden- wie die Heidenmission ruht. Dieser Zug stimmt nun gar nicht mit dem überein, was wir von der Glossolalie aus den Paulusbriefen wissen. Diese Geistesgabe wird in I. Kor. 14, 4 als eine Selbsterbauung beschrieben, die der Gemeinde von keinem Nutzen ist. Paulus setzt sie sogar in einen Gegensatz zum „προφητεύειν", das auch zur Erbauung der übrigen Gemeindeglieder beiträgt. Auch Acta 19, 6 wird ein solches Prophezeien neben dem Zungenreden genannt. Daraus ergibt es sich, daß beides miteinander aufgetreten sein wird.

Nach dem Lukasbericht über das Pfingstereignis kann es sich aber auch nicht um ein gewöhnliches Prophezeien gehandelt haben, sondern um eine Verkündigung der Großtaten Gottes, die gleichzeitig allen Völkern und Nationen zugänglich war [4]).

Ob diese Anschauung des Lukas dem wirklichen Ereignisse entsprochen hat, braucht hier nicht näher untersucht zu werden, für uns kommt es nur darauf an, nachzuweisen, daß er die Ansicht gehabt hat, über ein ganz einzigartiges Wunder zu berichten. Daß er hier etwas anderes als eine bloße Glossolalie beschreiben wollte, ist kein Beweis dafür, daß er das Phänomen des Zungenredens, wie es in den ersten christlichen Gemeinden eine nicht seltene Erscheinung gewesen zu sein scheint, aus eigener Anschauung überhaupt nicht gekannt habe [5]). Es ist sehr wohl denkbar, daß Lukas auf Grund der Berichte der verschiedensten Gewährs-

---

4) Die Frage, ob es sich nur um ein Sprach- oder Gehörwunder gehandelt habe, ist so modern, daß sie sich Lukas selbstverständlich nicht stellen konnte.

5) So von den alten Tübingern ab die Mehrzahl der neutestamentlichen Forscher, die darin einen Beweis der späten Abfassungszeit der Apostelgeschichte sehen.

männer sich ein Bild von diesem Geschehen machen mußte, das mit dem der ihm auch sonst bekannten Erscheinung der Glossolalie wenig Gemeinsames aufwies. Daß dieses der Fall ist, sehen wir am deutlichsten aus der von dem Verfasser als authentische Interpretation dieses Wunders angeführten Petrusrede.

3. Das Zeugnis der Petrusrede über die Bedeutung des Pfingstereignisses. Acta 2, 14—40.

In der Petrusrede liegt der Schlüssel zum Verständnis der Pfingsterzählung.

Jüngst macht darauf aufmerksam, daß die Uneinheitlichkeit dieser Rede sich bereits aus der mehrfachen Anrede 2, 14 b, 22, 29 (und man könnte noch Vers 36 hinzufügen) ergibt. Ferner ist der Gedankengang der Rede durch die Schriftzitate gestört, die nicht einmal dazu geeignet sind, die Hauptgedanken zu belegen [1]). Aus diesen Gründen scheidet Jüngst aus dem Grundkomplex der Rede, als aus einer anderen Quelle stammend, Vers 25—31 aus. Etwas Ähnliches wird vom Schriftbeweis V. 34 gelten können, wenn auch im letzten Falle dieses Zitat wohl als Beleg für einen Grundgedanken der Rede anzusehen ist.

Nachdem Petrus an das Mißverstehen einzelner Hörer, auf die der Auftritt nur einen lächerlichen Eindruck gemacht hatte, anknüpft, erklärt er dieses Geschehen als Erfüllung der Weissagung des Joel [2]). Das, was die staunende Menge mit ihren Augen gesehen, ist die Geistesausgießung, die vom Propheten Joel verheißen ist [3]). Damit ist der Anfang der letzten Tage angebrochen. Die Zeit der Massenprophetie, aber auch der großen Wundertaten am Himmel und auf Erden hat begonnen. Das anbrechende Zeitalter des Geistes soll aber eintreten „πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην“. Dieser bevorstehende Tag des Schreckens wird zu einem Tage des Heils für die werden, die den Namen des Herrn „ὄνομα κυρίου“ anrufen werden.

Scheinbar unvermittelt geht Petrus auf die Verkündigung

---

1) So 2, 25—28, dazu gehört noch V. 29—31. Durch dieses Stück wird ein Nebengedanke eingeführt.

2) Das Zitat lehnt sich an den LXX-Text, also an Joel 2, 28—32 a an.

3) Acta 2, 17—21.

von Jesus über. Er spricht vom Menschen Jesus von Nazareth als dem Mann, den Gott durch Machttaten, Zeichen und Wunder ausgezeichnet hat[4]). Denselben Jesus[5]), den sie, die eben als Hörer vor Petrus stehen, durch der Heiden Hand gekreuzigt und getötet haben[6]), Gott aber wieder auferweckt hat, diesen Jesus hat Gott erhöht zu seiner Rechten. Als Beweis der Erhöhung ist die Erfüllung der Verheißung des Heiligen Geistes anzusehen. In der Gabe dieses Geistes ist die Gewißheit der Erhöhung gegeben[7]). Mit Vers 36 setzt nun der ganz neue Inhalt der Verkündigung ein. Wie ein Jubel von ganz elementarer Gewalt klingen die Worte: „ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε[8])."

Diese Gewißheit ist, wie der Zusammenhang mit V. 33 ergibt, dem Petrus in dem Erlebnis gegeben, dessen Inhalt diese Rede veranschaulichen soll. Es ist also für den Redner dieser Worte im Pfingstwunder eine neue Offenbarung über Jesus den Christus gegeben, ein Beweis seiner Erhöhung zum Kyrios und ein Zeugnis seines Wirkens nach der Himmelfahrt durch diesen seinen Geist. Daraus ergibt sich von selbst die Folgerung, daß mit diesem Augenblick etwas Neues für die Menschheit beginnt, die Heilsepoche des Geistes. So fordert auch Petrus zum erstenmal die Anwesenden zur Taufe auf: „ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ." V. 39 beschließt die Rede naturgemäß mit einem Anklingen des Missionsgedankens, indem Petrus darauf hinweist, daß ihnen allen die Verheißung gilt, allen — wie viele auch Gott aus der Ferne herbeirufen wird.

Wenn wir nun den Jubel über die Erhebung des Jesus zum

---

4) Die eigenartige alte Christologie, die in dieser Rede zutage tritt, wird durch die Worte „ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις" treffend charakterisiert. Acta 2, 22.

5) Zu beachten ist das „τοῦτον" V. 23, 32, 36, das den Zusammenhang der Rede trägt, indem es den Hauptgedanken immer wieder aufnimmt und von Offenbarungsstufe zu Offenbarungsstufe emporleitet.

6) Daraus ist ersichtlich, daß diese Petrusrede, wie auch bereits die Anrede zeigt, in der Hauptsache an Juden gerichtet ist und nicht an die vielsprachige Menge, die 2, 8—11 als Zeuge des Pfingstwunders genannt ist.

7) Vgl. den Gedankenzusammenhang in V. 33.

8) Vgl. das eigentümliche „ἐποίησεν".

Christus und Kyrios in V. 36 mit der letzten Zeile des Joelzitats (V. 21) vergleichen, so drängt sich der erstaunliche Gedanke auf, als hätte der Verfasser mit dieser Zusammenstellung noch etwas Besonderes zum Ausdruck bringen wollen, indem er in dem Kyrios, dessen Namen angerufen werden sollte (V. 21), den erhöhten Herrn (V. 36) erkannt wissen wollte [9]). Diese Kombination ist natürlich auf Grund des griechischen und unter offensichtlichem Außerachtlassen des hebräischen Textes, der doch den Namen „יְהוָה“ bringt, denkbar [10]). Trotzdem ist diese Verknüpfung beabsichtigt, auch bei Paulus findet sich dasselbe Joelzitat mit der Umdeutung auf Christus, Rm. 10, 13. Wenn Paulus, der doch den hebräischen Text beherrscht haben muß, eine solche Auslegung der Joelstelle für möglich gehalten hat, so ist das für uns ein Beweis dafür, daß auch auf jüdisch-aramäischem Boden eine solche Umdeutung denkbar ist.

Da nun unser Text der Petrusrede eine solche ursprüngliche christologische Anschauung bekundet, die noch den Stempel der persönlichen Beziehungen an sich trägt, gleichzeitig aber auch der Inhalt wie die Sprache dieser Rede vorlukanische Fassung verrät, so werden wir hier ein Stück vor uns haben, das ein Zeugnis der ersten Anschauungen der Urgemeinde enthält [11]).

Diese Petrusrede läßt sich aber nicht von einem vorhergehenden Bericht über die erste Geistesausgießung trennen, möge dieser vielleicht auch anders gelautet haben als Acta 2, 1—14. Die Worte „τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε“ Vers 33 sind aus der Rede ebenso schwer auszuscheiden, wie die Einleitung

---

9) Vgl. Knopf: „Die Apostelgeschichte“, Schriften des N. T. von Joh. Weiß, 3. Aufl. 1917, Bd. III. S. 17.

10) Der hebräische Text lautet: „וְהָיָה כֹּל אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט“.

11) Bousset sucht eine Quellenscheidung auf Grund des Ausdruckes „Kyrios“ durchzuführen. Bousset: „Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte“. „Zeitschr. f. d. N. T. Wiss.“ XV. 1914, S. 141—162. — Zu unserer Stelle vergleiche auch Bousset: „Kyrios Christos“, 1921, S. 264, Anm. 1. — Der Ausdruck „Kyrios“ ist kein Beweis rein lukanischer Theologie, wie es Bousset behauptet, sondern er ist Gemeingut der Christen und Jünger Jesu nach Pfingsten.

Vers 14b und 15 als lukanische Einleitungsformen zu erklären wären [12]).

Die ganze Rede ist mit einer solchen Überzeugung und jubelndem Bekennermut gesprochen, daß sie nur auf Grund einer unmittelbar vorhergegangenen großen Offenbarung zu verstehen ist. An eine Christophanie zu denken, etwa wie eine von denen, die in I. Kor. 15, 5—8 erwähnt sind, wie das u. a. auch Hoennicke tut, bietet der Text keinerlei Anhaltspunkte. Sowohl im Pfingstbericht wie in der Petrusrede ist das Ereignis als ein pneumatisches beschrieben. Diese Rede gipfelt nicht in der Auferstehung, sondern in der Gewißheit der Erhöhung dieses gekreuzigten Jesus zum Christus und Kyrios.

4. Der Pfingstbericht und die folgende Petrusrede in ihrem Verhältnis zu den Kapiteln 3 und 4.

Der Pfingstbericht und die folgende Rede bilden in ihrer jetzigen Fassung, als die Schilderung des Eintrittes der pneumatischen Heilszeit, innerhalb der Apostelgeschichte einen unlöslichen Bestandteil des Gesamtwerkes. Es ist dieses zweite Kapitel einer der „bösen Blöcke", die Harnack in den Kapiteln 2—5 feststellt [1]), gleichzeitig eine der Fundamentquadern der lukanischen Komposition. In diesem Ereignis sieht der Verfasser erst den Abschluß des den Jüngern offenbar gewordenen Heilsplanes Gottes.

Wenn Matthäus und der jetzige Markusschluß [2]) am Ende einen Missionsbefehl bringen, so ist für Lukas die Missionskraft nicht nur auf einen Befehl, sondern auch auf eine Dynamis, die in den Jüngern wirkt, zurückzuführen. Das Pfingstwunder ist der Ausgangspunkt des freimütigen Bekennens, des Zeugnisses [3]) für Jesus, den Christus, sowohl in Missionspredigt, Wundertaten

12) Eher ist eine Angleichung des Pfingstberichtes an die Petrusrede durch den Vers 13 anzunehmen.

1) Harnack: „Die Apostelgeschichte", S. 142 ff.

2) Vgl. Matth. 28, 19, Mk. 16, 15 ff. — Es ist wahrscheinlich, daß auch der verlorengegangene Markusschluß etwas wie einen Missionsbefehl enthalten habe.

3) So auch der Paraklet im Johannesevangelium, wenn auch der Missionsgedanke weniger zum Ausdruck kommt.

und Martyrium, als auch im Zusammenschluß der Gemeinde zu einer einzigartigen Liebesgemeinschaft in ernster sittlicher Erneuerung. Lassen wir diese Petrusrede in ihrer ganzen Kraft auf uns wirken, so verstehen wir, daß in dem Pfingstereignis der Zeitpunkt der Bekehrung des Petrus nach der Anschauung der Lukasschriften zu sehen ist [4]).

Auf dieses zweite Kapitel, das ausgesprochen dazu geeignet ist, die neue pneumatische Epoche einzuleiten, folgt im Kapitel 3 und 4 ein Bericht, der vielfach als Anfangserzählung einer anderen Überlieferung angesehen wird [5]).

In Kapitel 3, 1—10 ist als erstes ein Wunder berichtet, das als Anfang eines Erzählungskomplexes, in dem von keiner Geistesausgießung vorher die Rede gewesen sein soll, etwas unmotiviert erscheinen muß. Woher ist die Kraft gekommen, die dieses Wunder bewirkte [6])? Diese Frage bleibt ungelöst, denn gerade in den letzten Evangelienberichten erfahren wir von keinen Wundertaten der Jünger.

Diese Heilung des Lahmen ist der Anlaß zu einer Missionspredigt 3, 11—26, die in so einem Falle auch unerklärlich erscheint. Bemerkenswert ist, daß in dieser Predigt Jesus Knecht Gottes genannt wird, während die Bezeichnung „Kyrios“ fehlt, denn 3, 20 und 22 ist Gott und nicht Christus der Kyrios. Auffallend ist auch die Anschauung, die in den Worten: „ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων“ enthalten ist. Es scheint, als ob in dieser Zwischenzeit Jesus keinerlei heilsgeschichtliche Wirksamkeit zugedacht wäre. Somit wäre diese Predigt eine Verkündigung vom gekreuzigten, auferstandenen und zum Himmel gefahrenen Gottesknecht, nicht aber eine, die auch von der Wirksamkeit des erhöhten Herrn zeugt. Das würde alles auf die Annahme einer anderen Überlieferung, wie die, die Kap. 2 zugrunde-

4) Vgl. Lk. 22, 32.

5) Harnack: „Apostelgeschichte“, S. 143—148.

6) Hierauf könnte man die Antwort darin sehen, daß Jesus doch bereits bei Lebzeiten die Jünger ausgeschickt habe, sie Dämonen austreiben und Kranke heilen, und zwar im Namen Jesu, das hätten sie doch wohl auch nach Abschluß des Erdenlebens Jesu tun können, m. E. hätte es aber doch auch dazu einer neuen Vollmacht und Kraftverleihung von Jesus bedurft.

liegt, deuten [7]). Es müßten in diesem Falle aus dem Bericht über das Verhör die Worte „πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου“ 4, 8 als üblicher Zusatz des Lukas entfernt werden, da eine Geistesempfängnis erst 4, 31 erwähnt ist. Über das freimütige Bekennen ist aber auch schon 4, 13 berichtet, während es nach 4, 31 doch als Frucht des Heiligen Geistes anzusehen ist. Das furchtlose Verhalten der Jünger vor dem Synedrium und die treffenden Antworten, die nach Lukas 12, 12 und Parallelen doch auch als geistgewirkt anzusehen sind, bleibt unerklärt. Nicht lange vorher hatte doch Petrus seinen Herrn verleugnet. Schließlich ist die Beschreibung der Geistesausgießung, die 4, 31 vorliegt, nicht geeignet, als Bericht über das Eintreten eines ganz neuen heilsgeschichtlichen Faktors, des Heiligen Geistes, in die Jesusgemeinde angesehen zu werden.

Aus diesen wenigen Eigenheiten des Berichtes, auf die wir hingewiesen, ist ersichtlich, daß diese Erzählung nicht gut als Einleitung an die Stelle des Pfingstberichtes treten konnte. Am Anfang steht kein Ereignis von prinzipieller Bedeutung, das eine Erklärung für die in der Gemeinde wirkenden Kräfte enthält. Einer der Fundamentsteine der lukanischen Komposition würde fehlen.

Andererseits fügt sich der Bericht Kap. 3 und 4 als Schilderung der ersten Wunder so gut in den Rahmen ein, daß es doch fraglich erscheint, ob wir 4, 31 wirklich eine Dublette zu dem Pfingstbericht haben. Es ist aber auch die Hypothese Harnacks, daß Kap. 3 den Anfang eines Berichtes ohne vorhergehende Erwähnung einer ersten Geistesausgießung darstellen soll, mit manchen Schwierigkeiten der Erklärung belastet.

In betreff des Urteils über den Wert der beiden Überlieferungen, d. h. derjenigen, die hinter dem Kernbericht der Petrusrede Kap. 2 und dem in Kap. 3 und 4 Erzählten steht, ist es am Platz, sich große Zurückhaltung aufzuerlegen, tragen doch beide Überlieferungen deutliche Spuren vorlukanischer Anschauungen. Wenn der Glaube an den erhöhten Herrn nicht im Mittelpunkt des Interesses der Missionspredigt in Kap. 3 und 4 steht, so heißt es

7) Insofern haben Harnack, Bousset usw. recht; es fragt sich nur, ob dieser Bericht wirklich erst 3, 1 begonnen hat, und das möchte ich bezweifeln.

noch nicht, daß er überhaupt nicht vorhanden gewesen sei. Diese Missionsreden sind ja auch nicht als Interpretation des Erlebnisses der Ausgießung des Heiligen Geistes zu bewerten wie die Petrusrede in Kap. 2. Deswegen werden wohl zwei Traditionskomplexe in Kap. 2 einerseits und Kap. 3 und 4 von uns angenommen werden können, die aber nicht über dieselben Ereignisse berichten. Zeitlich muß das in Kap. 3 und 4 Erzählte auf das in Kap. 2 geschilderte Ereignis folgen [8]).

VI. Der Heilige Geist und die Missionsverkündigung.

Nachdem Lukas in der Pfingsterzählung den Eintritt der neuen Kraft in den Jüngerkreis beschrieben, stellt er alles in dem zweiten Teil seines Doppelwerks Berichtete unter das Zeichen dieses Pfingstgeistes. Nach zwei Seiten hin könnte er in seiner Schilderung der Begebenheiten den Geistesgedanken durchführen. Erstens könnte er die neugestaltende Wirkung des Heiligen Geistes im Leben der Jünger und der Gemeinden nachweisen. Zweitens hätte er den äußerlichen wahrnehmbaren Siegeszug, den dieser Missionsgeist in den Jüngern durch die jüdische und hellenistische Welt bis nach Rom gehalten hat, verfolgen können.

Bereits in der Themaangabe hat der Verfasser den Weg gewiesen, den er einzuschlagen gedenkt. Nicht ein Seelengemälde von der sittlich-religiösen Erneuerungskraft des Geistes will er in erster Linie geben, sondern die nach außen hin in Erscheinung tretende Macht des unerschrockenen Missionsgeistes, der die Verkündigung von dem erhöhten Herrn in die Welt hinausträgt.

Das ist die Grundlinie, die Lukas im Aufriß des zweiten Teiles verfolgt. Deshalb wollen wir an dieser Stelle nicht eine Aufzählung der verschiedenen Wirkungen des Heiligen Geistes geben, sondern nur den einen Gedanken des Missionsgeistes in der Apostelgeschichte untersuchen [1]).

---

8) Im Kap. 5 werden wir teilweise wohl eine Dublette zu dem in den vorhergehenden Kapiteln Berichteten annehmen dürfen.

1) In anderem Zusammenhang werden wir auf die verschiedenen Geisteswirkungen näher einzugehen haben.

1. Der Heilige Geist und der Inhalt der Missionsverkündigung.

Wir haben festgestellt, daß in der Interpretation des Pfingstwunders, die in der Petrusrede enthalten ist, der Zeitpunkt der einsetzenden Gewißheit von der Erhöhung Jesu zum Christus und Herrn zur Rechten Gottes gegeben ist. Der erhöhte Herr wirkt „ἐν πνευματι" im Jüngerkreise weiter. Ausdrücklich wird auch der Heilige Geist als Zeuge Jesu genannt, Acta 5, 31 f. Dieses Zeugnis des Geistes wird noch besonders neben dem der Jünger hervorgehoben. Die Gott „Gehorchenden" (vgl. V. 32) sind es, die den Geist empfangen haben, sie handeln und reden getrieben von diesem Geiste und nicht aus ihrer eigenen Person heraus [1]).

Der Heilige Geist ist die Kraft, die die Jünger zum furchtlosen Bekenntnis befähigt, aber er steht auch in einem Zusammenhang mit dem Inhalt dieses Bekenntnisses. Er ist der Vermittler der Gewißheit von der Erhöhung Jesu zum Christus und „Kyrios" [2]). Er ist es daher auch, der die Auswahl der Verkündiger des Evangeliums zur ersten Missionsreise trifft, so daß diese sich bewußt sind, vom Heiligen Geist ausgesandt zu sein [3]). Der Inhalt ihrer Verkündigung wird „διδαχὴ τοῦ κυρίου" [4]) oder „λόγος κυρίου" [5]) genannt, sie taufen „εις τὸ ὄνομα κυρίου" [6]). Trotzdem müssen wir uns davor hüten, ein allzu großes Gewicht auf den Namen „Kyrios" zu legen, wie das Bousset tut. Erstens: weil im N. T. diese Bezeichnung auch im profanen Sinne gebraucht wird, zweitens: weil die Anrede „κύριε" [7]), an Jesus gerichtet, in den Evangelien keineswegs eine kultische Verehrung des Herrn voraussetzt, drittens: weil unter „Kyrios" mehrfach auch Gott als Übersetzung des alttestamentlichen „יְהוָה" gemeint ist, hauptsächlich aber,

---

1) Acta 2, 4; 4, 8; 4, 31, auch 15, 28, wo der Beschluß der Urgemeinde gleichzeitig als der des Heiligen Geistes angesehen wird. Vgl. auch 6, 10.

2) Acta 5, 31 f.; 11, 16 ff., 24. Zu beachten ist der Zusammenhang, in dem diese Aussagen stehen.

3) Acta 13, 2, 4.

4) Acta 13, 12.

5) Acta 15, 36.

6) Acta 8, 16 u. a.

7) Mt. 8, 2, 6, 8, 21, 25; 9, 28; 14, 28 ff.; 15, 22, 25, 27 usw.

weil außer dem „Kyrios“ noch andere Namen des erhöhten Herrn in Betracht kommen, wie z. B. einfach „Χριστός“, ja auch bloß „Ἰησοῦς“ [8]) oder „κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν“ [9]) u. a. [10]).

Wenn wir nun das Pfingsterlebnis gleichzeitig auch zum Inhalt der Verkündigung in Beziehung setzen, so müssen wir einige Einwände, die gemacht werden können, widerlegen.

Gunkel stellt das Auseinandergehen vom Glauben und dem Geistesempfang, der als Zeugnis für den bereits vorhandenen Glauben dem Menschen von Gott verliehen wird, fest. Er beruft sich dabei auf Acta 8, 12—17; 11, 17; 15, 8 ff. [11]); wir könnten auch noch 5, 22 und andere Stellen hinzufügen, in denen bereits vor dem Geistesempfang der Glaube als vorhanden vorausgesetzt wird.

Wie verhält sich diese Feststellung zu unserer These, daß der Heilige Geist auch am Glaubensinhalt nicht unbeteiligt ist, sondern im Gegenteil einen Teil desselben vermittelt?

Mit Recht weist Gunkel darauf hin, daß Acta 6, 5 und 11, 24 Glaube und Geist aufs engste verbunden genannt werden. Wie ist dieser scheinbare Gegensatz zu verstehen? Er liegt nur in der verschiedenen Anschauung über den Glaubensbegriff. Gunkel sagt: „Es handelt sich hier (im Geisteserlebnis) nicht um einen Glaubenssatz, wie es z. B. die Behauptung von der Auferstehung Jesu für diejenigen war, welche nicht gesehen und doch glaubten, sondern es handelt sich dabei um ganz konkrete, allen in die Augen fallende Tatsachen, welche Gegenstand täglicher Erfahrung waren, und die man ohne jede Überlegung unmittelbar als geistgewirkt empfand [12]).“ Diese Feststellung ist richtig und gerade auch auf die Schilderung des Pfingstwunders zutreffend. Nicht die Erkenntnis eines Glaubenssatzes ist den Jüngern übermittelt worden, sondern der konkrete Erweis der Tatsachen, daß der Herr zur Rechten Gottes erhöht sei und gemäß der Verhei-

---

8) Vielleicht Acta 16, 7, sonst mehrfach in den Paulusbriefen.

9) Acta 10, 42.

10) Vielleicht auch „ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς“ Acta 5, 15.

11) Gunkel: „Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus“, 1888 S. 6—11.

12) Gunkel a. a. O. S. 4.

ßung seinen Geist gesandt habe, ebenso wie die Erscheinung des Auferstandenen für die Jünger einen unzweideutigen Beweis der Auferstehung liefern mußte. Wie wir auch bei den Zeugen der Auferstehung von einem Glauben an den Auferstandenen sprechen können, so ist die Tatsache der Erhöhung für die Jünger nach dem Lukasbericht zu einem Glaubensinhalt geworden [13]).

Als zweiter Einwand könnte auf die Tatsache eines starken Auseinandergehens mit einem Teil der Überlieferung des Johannesevangeliums hingewiesen werden. Es muß zugegeben werden, daß im Johannesevangelium nicht in allen Teilen auf die heilsgeschichtliche Folge der Offenbarungsepochen Rücksicht genommen ist. Das Thomasbekenntnis, so sehr es den Anschauungen der Jünger nach der Geistesempfängnis entsprochen haben muß, so wenig ist es als Bekenntnis des Thomas zum auferstandenen Herrn zu verstehen. Darin muß ein Anachronismus enthalten sein. Außer dieser Stelle wird weder von den Synoptikern noch von Johannes etwas über eine ausdrückliche Anbetung Jesu, auch nach seiner Auferstehung, berichtet. Die Stellen, die auf eine solche hinweisen, wie Matthäus 7, 21 f. [14]), gelten, wie manche Stellen der Bergpredigt, einer späteren Zeit, in der Jesus sich als der Erhöhte seinen Jüngern im Geist offenbaren würde.

Wenn nun das Thomaswort mit Rücksicht auf Johannes 20, 22 als nach der Geistesempfängnis gesprochen gedacht ist, wogegen die Abwesenheit des Thomas während dieses Ereignisses angeführt werden könnte (vgl. Joh. 20, 24), so müßten wir mit W. Bauer die Konsequenz daraus ziehen, daß Ostern und Pfingsten für Johannes zusammenfallen, oder jedenfalls sehr nahe zusammengerückt erscheinen [15]). In Johannes 20, 22 handelt es sich wahrscheinlich gar nicht um eine wirkliche Geistesverleihung, sondern es wird wohl ursprünglich eine neue Bekräftigung der Geistesverheißung in diesen Versen enthalten sein [16]). Jedenfalls liegt der Widerspruch innerhalb des Johannesevangeliums selbst.

Joh. 20, 24—29 und Lukas 24, 36—43 sind von den Berich-

13) Der Glaubensbegriff, den Gunkel hier voraussetzt, orientiert sich nur nach Hebr. 2, 1.

14) Aber auch eine solche Anrufung „κύριε, κύριε“ kommt noch nicht dem Thomasbekenntnis gleich.

15) W. Bauer: „Johannes“, 1925 (Handkom. z. N. T.) S. 225.

16) Vgl. Zahn: „Das Johannesevangelium“, 1908, S. 668.

ten über die Erscheinungen des Auferstandenen die einzigen, die auf die Frage nach der Beschaffenheit des Leibes und der Natur Jesu eingehen. Diese Betonung der Leiblichkeit oder Geistigkeit der Natur Jesu nach der Auferstehung ist bereits ein Beweis dafür, daß der griechischen Fragestellung nach dem „Wie" der Auferstehung in diesen Erzählungen eine befriedigende Antwort gegeben werden sollte, die etwaige irrige Auffassungen widerlegte. Somit liegt das Verdachtsmoment einer gewissen Tendenz in diesen Erzählungen vor, der zuliebe auch der Anachronismus im Thomasbekenntnis entstanden sein mag.

Jedenfalls ist es für uns wichtig, festzustellen, daß Lukas in der Apostelgeschichte die Anschauung vertritt, daß erst im Pfingstwunder der Augenblick gegeben ist, an dem die Jünger die Gewißheit erlangt hatten, daß der Herr zur Rechten Gottes erhöht sei und sie mit seinem Geiste zum Missionswerk ausrüste.

2. Der Heilige Geist als die Triebkraft der Verkündigung.

Außer dem Anteil, den der Pfingstgeist an der Vermittlung und Bestätigung des Inhalts der Missionspredigt hatte, ist als eine seiner wichtigsten Wirkungen die „παῤῥησία" [1]) zu nennen. Die Kraft der Furchtlosigkeit und der Überzeugungstreue wird als Geisteswirkung angesehen [2]). Das offene Auftreten des Paulus für diese Verkündigung ist den Jüngern ein Beweis dafür, daß ihm zu trauen sei und er sich nicht verstelle [3]). Der Freimut

1) Das Wort „παῤῥησία", das Luther mit „Freudigkeit" übersetzt, hat an vielen Stellen der Apostelgeschichte die Bedeutung von Unerschrokkenheit, so Acta 4, 13, 29, 31, ebenso wie das Verbum „παῤῥησιάζεσθαι" 9, 27 f.; 18, 26 u. a. Sehr eigenartig ist es, daß 18, 26 ebenfalls eine Verbindung zwischen dem „ζέων τῷ πνεύματι" und dem „παῤῥησιάζεσθαι" liegt. Eine solche freimütige Verkündigung hatte an sich schon einen pneumatischen Charakter, da es sich bei Apollos, der nur die Johannestaufe kannte (Acta 18, 25) und daher nach 19, 2 nichts von einem Heiligen Geiste gewußt haben kann, bei seinem Reden „ζέων τῷ πνεύματι" nicht um den Heiligen Geist im eigentlichen Sinne gehandelt haben kann.

2) Acta 4, 13, 31; 19, 8; 9, 27; 14, 3; 18, 26 (hier aber nicht Wirkung des Heiligen Geistes); 28, 31.

3) Acta 9, 27.

des Bekennens ist es, der die größte werbende und überzeugende Kraft hat[4]).

Auch indirekt sind die Geisteswirkungen ein Zeugnis für die Vollmacht der Jünger, im Namen des Herrn aufzutreten. Das gilt besonders von den Krankenheilungen, zu denen auch die Dämonenaustreibungen zu rechnen sind. Wunder, als der Erweis der Sendung von Gott, sind für die ganze alte Christenheit von sehr großer Bedeutung gewesen. Jesus ist auch in der Pfingstrede als „ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις“ [5]) bezeichnet. Machttaten, Wunder und Zeichen sind es, in denen Gott durch die Wirkung des Pfingstgeistes sich zu seinen Boten bekennt.

Bereits früher sind die Jünger durch Galiläa und Samaria vor ihrem Meister hergezogen und haben Kranke geheilt und Dämonen im Namen Jesu ausgetrieben. Damals geschah es auf Grund einer ihnen zu diesem Zweck verliehenen „δύναμις καὶ ἐξουσία“ ebenfalls als Ausrüstung zur Verkündigung vom anbrechenden Gottesreich[6]). Nach Pfingsten liegt im Geistesbesitz an sich die Vollmacht, Wunder zu vollbringen. Auch hier ist es nur die Ausstattung der Sendboten Gottes, denn im Mittelpunkt des Interesses steht die Verkündigung[7]). Eine Eigenart der Lukasschriften, im speziellen aber der Apostelgeschichte ist, daß alle beschriebenen Geisteswirkungen mittelbar oder unmittelbar zur Verkündigung der frohen Botschaft in Beziehung stehen. Die hohe Bewertung des Wunders, die wir auch in den „Wirberichten“ feststellen können, steht damit im Zusammenhang. Nicht das Interesse am Wunder selbst, auf das meistens der Verfasser nicht näher eingeht, sondern der Krafterweis, der in einem solchen Wunder liegt und als ein Zeugnis Gottes und des erhöhten Herrn für seine Jünger angesehen wird, veranlaßt Lukas, diesen Geisteswirkungen einen hohen Wert beizumessen.

Der Pfingstgeist ist der Missionsgeist, und seine Großtaten dienen in erster Linie dem „εὐαγγελίζεσθαι“.

---

4) Acta 6, 10.
5) Acta 2, 22.
6) Lk. 9, 1 f.; 10, 17 ff.
7) In 19, 20 einer typisch lukanischen Überleitungs- und Schlußformel heißt es nach dem Bericht der Wunder, die Paulus getan hatte: „οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν.“

Unter dem Gesichtspunkt der werbenden Kraft der neuen Lehre sind auch die Bilder der idealen Zustände, die in der Urgemeinde herrschten, vom Verfasser entworfen und in den Bericht eingefügt. Auch hier ist die Bruderliebe eine Frucht des Pneuma Hagion, das als Herr über die christlichen Gemeinden herrschte und ihnen immer neue Glieder hinzufügte.

Die Expansionskraft des Geistes verleiht den Aposteln die Sprache, rüstet sie mit gewaltigen Kräften aus und ebnet ihnen den Weg; — alles aber um der Verkündigung willen.

3. Der Heilige Geist als Wegweiser der Verkündigung.

Nicht nur der Inhalt und die Bezeugung der Verkündigung durch die Jünger stehen in Beziehung zur Wirksamkeit des Geistes, sondern auch der Weg, den diese Verkündigung nimmt, ist gleichsam vom Heiligen Geist vorgeschrieben. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir den Weg, den die Verkündigung des Evangeliums eingeschlagen hat, verfolgen und die Beeinflußung der Jünger in ihren Plänen durch das Pneuma Hagion nachweisen.

Bereits zu Pfingsten ist es ausschließlich durch die Geistesausgießung veranlaßt, daß die Jünger aus ihrer scheuen Zurückgezogenheit an die Öffentlichkeit treten. Die Predigt des Petrus, gleich wie das Reden in Sprachen, ist geistgewirkt, nicht die Jünger sind es, die da reden, sondern wie der Geist es ihnen eingab, so sprechen sie es aus, Acta 2, 4.

Der Geist ist die Veranlassung dazu, daß sich ein gewaltiger Hörerkreis um die Jünger schart. Die Heilung des Lahmen [1]) führt zum Konflikt mit der jüdischen Obrigkeit, den die Jünger nicht gesucht hatten; dadurch sind die Apostel genötigt, auch vor den jüdischen Behörden den Herrn zu bekennen. Dieses geschieht ebenfalls durch die Kraft des Pneuma, Acta 4, 8.

Die Angelegenheit beginnt das Interesse der weitesten Kreise der Bevölkerung zu erregen, 4, 16, und versetzt das Synedrium in Verlegenheit, denn die Jünger können gar nicht anders, als von dem reden, was sie gesehen und gehört haben, 4, 20. Sie müssen befreit werden, die Angelegenheit ist nur zugunsten der

---

1) Also auch eine Geisteswirkung.

Verkündigung ausgefallen. Weitere Wunder geschehen durch die Apostel. Sie werden aufs neue verhaftet und auf wunderbare Weise durch einen Engel befreit. Für sie kämpft eine Macht, der die Häupter der Judenschaft nicht gewachsen sind; so daß selbst der weise Gamaliel zur Vorsicht mahnt, damit sich das Synedrium nicht an Gott versündige, denn auch ihm sind bereits Zweifel aufgestiegen, ob die Macht, in der die Jünger auftreten, nicht doch aus Gott stamme, 5, 39.

Die Jünger lehren weiter im Tempel, 5, 42, aber auch in den hellenistischen Synagogen predigt der Armenpfleger Stephanus, vom Heiligen Geiste getrieben, weswegen ihn keiner widerlegen kann. Um sich dieses unbequemen Mannes zu entledigen, greifen die Vorsteher zu unlauteren Mitteln, 6, 13, denn sie widerstrebten dem Heiligen Geiste wie ihre Vorfahren, 7, 51. Auf diesem Wege ist Stephanus zum ersten christlichen Märtyrer geworden. Er stirbt im Anblick des erhöhten Herrn, 7, 55 f., so wurde er zu einem erneuten Zeugen für den unüberwindlichen Geist, der ihn beherrschte [2]).

Die Hellenisten zerstreuten sich, wohl durch die Verfolgung veranlaßt, die hauptsächlich ihnen galt. Sie trugen den Geist des Herrn mit sich hinaus. Unter ihnen war Philippus, der in die Stadt Samaria geflohen war und dort Dämonen austrieb und Kranke heilte, 8, 7 f. Er taufte auch viele, die aber erst nach der Fürbitte und Handauflegung der Urapostel den Geist empfingen. Auf diese Weise ist der Heilige Geist zusammen mit der Verkündigung auch in Samaria eingezogen, 8, 4—25.

Der Geist weist den Philippus noch auf einen anderen Mann hin, der, selbst ein Fremder, in ein fernes Land zieht, den Oberschatzmeister der Königin Kandake. Es geschieht auf ausdrücklichen Befehl eines Engels, dann aber auch auf Eingebung des Heiligen Geistes, daß Philippus mit der Verkündigung an diesen Mann herantritt, 8, 26, 29. Selbst aber wird Philippus vom Heiligen Geiste ergriffen, nach Azotus entrückt, um dort im Heidenlande und den jüdischen Küstenstädten ebenfalls das Evangelium zu verkünden, 8, 39 f.

Diese Richtung des Geistesstromes wird von Lukas nicht weiter verfolgt, sondern er macht einen neuen Ansatz.

---

2) Die Vision des Stephanus ist auch eine pneumatische Erscheinung.

Bei der Bekehrung des Saulus handelt es sich freilich, wie bei den Uraposteln, um eine Berufung durch den Herrn selbst und nicht um eine Geisteswirkung. Aber Saulus erhält durch ein Wunder auf eine Weisung des erhöhten Herrn hin, 9, 10—19, die Sehkraft wieder, er wird getauft und empfängt den Heiligen Geist, V. 17. Sofort tritt Saulus mit der Verkündigung des Herrn in den Synagogen auf. Auch er tut es, wohl getrieben vom Pneuma Hagion; denn durch den Herrn selbst erhält er nur die Weisung, nach Damaskus zu gehen, wo er erfahren soll, was er zu tun habe, 9, 6 [3]). Der erhöhte Herr ist es auch, der ihn ausrüstet und zum Heidenapostel bestimmt durch die Erscheinung im Tempel, 22, 21.

Darauf geht Lukas wieder zu der Erzählung von den Wundern des Petrus über; es sind das Großtaten des Heiligen Geistes, die aber von keiner solchen prinzipiellen Bedeutung sind, wie der in Kapitel 10 überlieferte Bericht von der Bekehrung des Kornelius. Hier schreibt auch der Geist dem Petrus seine Handlungsweise vor. Durch ein in Ekstase geschautes Gesicht wird der Apostel auf das folgende Ereignis und seine Bedeutung vorbereitet, 10, 10. Darauf macht ihn das Pneuma auf die beiden Männer des Kornelius aufmerksam und befiehlt ihm, denen zu folgen. Schließlich greift der Heilige Geist selbst der Entscheidung über die Berechtigung einer Heidentaufe vor und fällt auf den Kornelius und seine Hausgenossen, weshalb auch die Wassertaufe ihm nicht versagt werden kann.

Dieses Eingreifen des Geistes ist aber für den Verfasser ein Ereignis von grundlegender Bedeutung, denn es gibt den Ausschlag bei den Verhandlungen während des Apostelkonzils über die Stellung der Urgemeinde zur Heidenmission. Bereits im folgenden Kapitel 11 muß sich Petrus wegen der Heidentaufe in Jerusalem verantworten und weist dabei unzweideutig auf die Geistestaufe als vom Herrn selbst vollführt hin.

Nach dem Bericht über die erste Geistesausgießung, die an den Heiden geschehen, verläßt Lukas auch diesen Weg des Geistes,

---

3) Im ganzen stimmt hiermit der Bericht in Kap. 22 überein, während in Kap. 26 nur von einer Erscheinung Jesu die Rede ist, durch die Paulus den Befehl zur Heidenmission erhält. Diese Zusammenziehung der Ereignisse läßt sich aber aus der Situation erklären. Vgl. Dibelius: „Εὐχαριστήριον“ für Gunkel, 1922, Bd. II. S. 29.

um einem kleinen Nebenpfade, der über Phönizien und Cypern nach Antiochia führt, zu folgen.

Durch die Prophezeiung des Agabus, die der Geist ihm eingab, wird die große Kollekte von Jerusalem veranlaßt, 11, 27—30. Von Antiochia aus sendet der Heilige Geist die Missionare zu ihrer ersten Reise, 13, 2—4, und begleitet sie auf der Wanderung, 13, 9, 52. Er ist es auch, der dann im 15. Kap. durch die Urgemeinde diese Arbeit unter den Heiden billigt, 15, 28. Im folgenden 16. Kapitel tritt er zweimal den Aposteln in den Weg, so daß sie ihre ursprünglichen Pläne ändern müssen, vgl. 16, 6 f., und beruft sie durch ein Gesicht zur Verkündigung hinüber nach Makedonien, 16, 9 f. Aber nicht nur durch solche besondere Geisteswirkungen wird der Weg der Apostel bestimmt, stets schreibt der Missionsgeist dem Paulus und seinen Begleitern den Weg vor, wohin sie zu gehen haben.

Er führt sie in Not und Gefängnis, und dennoch findet sich ein Ausweg, die Tore der Kerker öffnen sich wieder, denn es ist der Heilsplan Gottes, daß durch Paulus die Verkündigung des Evangeliums bis ans Ende der Welt getragen werde.

So zieht der Apostel Jesu Christi im Geiste gebunden, 20, 22, nach Jerusalem, bereit, Freiheit und Leben für die Verkündigung des Herrn einzusetzen, 21, 13. Ihm wird die Offenbarung während der Seenot zuteil, daß er einst noch vor dem Kaiser stehen werde. Durch alle Gefahren hindurch, die diesem Beauftragten des Evangeliums nichts anhaben konnten, erreicht er auch wirklich Rom, wie der Geist es ihn gewiesen hatte.

Trotzdem dieser eine Gedanke durchgeführt zu sein scheint, ist es doch erstaunlich, daß die Apostelgeschichte an dieser Stelle so abrupt abschließt, denn manches ist auch nicht berichtet. Wir wissen z. B. nicht, ob Paulus wirklich vor dem Kaiser gestanden hat, um vor ihm das Zeugnis des Geistes abzulegen.

Den Hauptgedanken der Verheißung, Acta 1, 8, sind wir nun durch die ganze Apostelgeschichte gefolgt und haben gesehen, daß es wirklich ein zielbewußter Plan ist, den Lukas in seiner Erzählung durchführt. Das geschieht trotz der Benutzung von fremden Berichten, die ihm vielfach das Material liefern mußten, das er für seine Zwecke gesichtet, ja teilweise umgeprägt hat, wie wir das im ersten Teil der Apostelgeschichte besonders deutlich

empfinden. Oft steht ihm wenig Material zur Verfügung, das sich für seine Zwecke verwenden ließ; so ist das z. B. in der Überleitung der Missionsverkündigung von Jerusalem nach Antiochia festzustellen. Mehrfach jedoch deuten die Berichte selbst in eine andere Richtung als die, welche der Gesamtrahmen des Verfassers vorzeichnet. Immer wieder muß er die gesponnenen Fäden abreißen lassen und neue knüpfen, um die Zielstrebigkeit durchzuführen. Das ist ein Beweis dafür, daß Lukas der erste gewesen ist, der das vorliegende Material unter den einheitlichen Gesichtspunkt der Weltmission gestellt hat und die Ausbreitung der Verkündigung von Jesus, dem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn und Sünderheiland von Jerusalem bis Rom verfolgt hat [4]).

Die dritte Heilsepoche des Geistes behandelt Lukas in der Apostelgeschichte, die Zeit des Wartens auf die Wiederkunft des Herrn, denn mit dem Auftreten des Pfingstgeistes beginnt die letze Periode dieser alten Welt, wie im Joelzitat der Geist Gottes als Vorbote der letzten Tage erscheint. Wenn dieser Ausblick auf die Wiederkunft des Herrn in der Apostelgeschichte nicht in dem Maße zum Ausdruck kommt, wie man es in dieser Zeit der Erwartung annehmen müßte, so liegt es wohl daran, daß es Lukas hauptsächlich darauf ankommt, die augenblickliche heilsgeschichtliche Situation, in der sich die jungen Gemeinden befinden, dem Theophilus vor Augen zu führen. Für die Christen ist der erhöhte Herr bereits der unumschränkte Herrscher, denn er beherrscht sie durch seinen Geist, den er ihnen gegeben.

VIII. Zusammenfassung der im ersten Teil gewonnenen Resultate und ihre Bedeutung.

Als Leitmotiv der lukanischen Komposition haben wir den Gedanken der Heilsgeschichte festgestellt. Der Heilsplan Gottes zur Erlösung der sündigen Menschheit, das ist das Thema des Lukaswerkes. Aber nicht die innere sittliche Erlösung des Menschen, sondern die Aufrichtung der Gottesherrschaft über diese Welt ist der Gedanke, den unser Verfasser durchführt. Die Kraft,

4) Vgl. Dibelius: „Εὐχαριστήριον" für H. Gunkel S. 29.

die in allen Heilsepochen diesen göttlichen Plan verwirklicht, ist der Heilige Geist.

Die großen Ereignisse, in denen das Pneuma Hagion epochemachend in die Geschichte der Menschheit eingegriffen hat, lokalisiert Lukas in genauen Zeitpunkten der Geschichte. Es kommt ihm darauf an, daß die Heilstatsachen geschichtlich fixiert sind. Gegenüber den anderen Synoptikern, die nur an die Geschichte des jüdischen Volkstums anknüpfen, setzt Lukas in seiner Schilderung diese grundlegenden Ereignisse im Rahmen der römischen, also der Weltgeschichte fest. Matthäus erwähnt nur kurz, daß Jesus zur Zeit des Herodes in Bethlehem geboren sei, Mt. 2, 1, und das tut er, weil er gleich darauf in der Erzählung von den Magiern Herodes als handelnde Person auftreten läßt, ebenso wie er den Archelaos nur erwähnt, weil er dadurch die Rückkehr der Familie des Joseph motiviert, Mt. 2, 22. Lukas dagegen stellt bereits die Verkündigung der Geburt des Johannes als in der Zeit des Herodes erfolgt fest, Lk. 1, 5. Dadurch ist auch die Geburt Jesu indirekt fixiert. Dennoch beginnt er seinen Geburtsbericht mit einer genauen zeitlichen Bestimmung, Lk. 2, 1. Eine ähnliche, noch ausführlichere Zeitangabe findet sich Lk. 3, 1 f. zur Feststellung des Auftretens des Täufers und damit auch der Taufe Jesu. Überhaupt finden sich recht ausführliche Zeitangaben in den Lukasschriften. Acta 2, 1 und die Zeitangabe der Himmelfahrt durch Acta 1, 3 genügen, um zu ersehen, daß Lukas sich bewußt ist, von geschichtlichen Ereignissen zu berichten, deren chronologische Bestimmung er festhalten will.

Hinter allen diesen heilsgeschichtlichen Ereignissen sieht also Lukas den Gott stehen, der die Geschichte des Menschengeschlechtes und der Völker lenkt, wie wir ihn aus dem A. T. her kennen. Der sein Wort an die Propheten zu einer bestimmten Zeit und zu einem in der Geschichte seines Volkes begründeten Zweck ergehen ließ, der sich den Gottesmännern im großen Völkergeschehen offenbarte und Israel aus Ägypten geführt hat, derselbe Gott ist es, der sich in den großen Apokalypsen als der erkennen ließ, der Weltreichen und Königen Zeit und Stunde gesetzt hat und dadurch seinen Heilsplan einheitlich verwirklicht. Denselben Gott sieht auch Lukas in den Ereignissen, die er schildert, durch den Heiligen Geist wirken.

Gleichwie das Bild des geschichtlichen Gottes aus der Offen-

barung des A. T. stammt, so ist auch das Weltbild des Lukas dasselbe, das wir bereits in der Priesterschrift scharf und räumlich umrissen dargestellt finden. Es gibt den Hintergrund zur heilsgeschichtlichen Auffassung, die wir in unserem Doppelwerk gefunden haben, ab. So wird Jesus auch in einen räumlich gedachten Himmel erhoben, der ihn zurzeit verborgen hält, von dort her hat er mit Brausen den Geist herabgesandt, wie er auch einst vom Himmel her wiederkehren soll in derselben Weise, wie er hinaufgefahren ist.

Der Gedanke der Wiederkunft ist eine Vorstellung, die dem jüdischen Denken nicht fern lag, wurden doch Elia und Mose einst vom Himmel zurückerwartet, und in den Wolken des Himmels sollte der Menschensohnähnliche kommen.

Die Bewertung des Pfingstereignisses als Erfüllung des Joelwortes stellt dieses Wunder mitten in die Vorstellungswelt der jüdischen Eschatologie hinein.

Alle diese Züge verbinden die Anschauung der Lukasschriften vom heilsgeschichtlichen Wirken Gottes unlöslich mit dem A. T. Auf diesen Zusammenhang weist uns auch die Anknüpfung an den Prophetengeist hin. Es ist e i n Heilsplan, der sich verwirklicht, und e i n Geist, der ihn auswirkt. Die Juden, die sich gegen die Verkündigung des Stephanus verschließen und ihn wegen seiner Predigt verfolgen, widerstreben demselben Heiligen Geiste, dem ihre Väter sich widersetzten, als er durch den Mund der Propheten zu ihnen redete [1]). Auch durch David scheint dasselbe Pneuma Hagion geredet zu haben, das aus Petrus zu den versammelten jüdischen Ältesten und Schriftgelehrten spricht [2]). An dieser Stelle sollten nur die großen Züge des Gesamtrahmens der Lukasschriften und die sich von hier aus ergebenden Zusammenhänge des lukanischen Geistesbegriffes mit dem A. T. hervorgehoben werden. Später in der Einzeluntersuchung über die Geisteswirkungen werden wir auf diese Beeinflussung des Lukas durch die jüdische Vorstellungswelt zurückzukommen haben.

Außer den Aussagen über den Heiligen Geist, die auf eine unmittelbare Beeinflussung durch das A. T. schließen lassen, werden aber sowohl im Evangelium wie in der Apostelgeschichte Wir-

---

1) Vgl. Acta 7, 51.
2) Vgl. Acta 4, 25.

kungen dieser Gotteskraft geschildert, die keinerlei Analogien im A. T. aufweisen. So ist gleich in der Vorgeschichte der Heilige Geist an dem Geburtswunder Jesu beteiligt, auch eine Geistestaufe, wie sie uns die Evangelien schildern, finden wir erst in den Schriften des N. T. Das neue Volk Gottes, das in der Urgemeinde durch die Ausgießung des Geistes begründet wird und bald darauf in einen Gegensatz zu den Kindern Abrahams, dem Fleische nach, tritt, ist eine vollständige Neuerscheinung, die durch eine nationale Entschränkung des Wirkens dieses Gottesgeistes erst ermöglicht wird.

Wenn im A. T. die „רוּחַ“ vielfach auch als Geist Gottes noch deutlich die kosmische Grundbedeutung als Wind und Hauch verrät, so klingt diese in den Lukasschriften nur an wenigen Stellen an. In den neutestamentlichen Schriften und speziell im Lukasevangelium ist das Pneuma Hagion eine Gotteskraft, nicht der Vergangenheit oder der Zukunft, sondern der Gegenwart, eine göttliche Macht, die den Grund des Wesens des Sohnes ausmacht und als Pfingstgeist den Schlüssel zum Verständnis der ersten Christenheit bildet.

Ein ganz neuer Faktor tritt endlich in der christlichen Auffassung vom Heiligen Geiste hinzu, die in den alttestamentlichen Geistesaussagen gar nicht enthalten sein konnte und doch das Kennzeichen der Heiligkeit des Geistes in den ersten Gemeinden war. Es ist das die Identität des Pneuma Hagion mit dem Geiste Jesu Christi.

Dadurch ist bereits eine unmittelbare Ableitung des christlichen Geistesbegriffes, wie wir ihn als Pneuma Hagion in den Lukasschriften finden, aus dem A. T. ausgeschlossen. Lukas selbst ist auch scheinbar nicht der Anschauung gewesen, daß der Heilige Geist den Propheten in derselben Weise gegeben war wie den Jüngern Jesu. Es sind verschiedene Heilsepochen, in denen, dem Willen Gottes entsprechend, der Geist sich in verschiedener Weise den Menschen offenbarte. Am Wesen Jesu, des Gottessohnes, ist der Geist in anderer Weise beteiligt, wie das in dem Wesen des letzten Trägers des Prophetengeistes der Fall war, und der irdische Jesus hat diesen seinen Sohnesgeist nicht unmittelbar den Jüngern übermittelt, sondern als ganz neue Gabe vom Himmel her ist der Pfingstgeist über die Apostel ausgegossen worden. Die

Einheit des Geistes ist bei Lukas in derselben Weise gegeben wie die Einheit Gottes, denn Gottes ist die Kraft, die sowohl in den Propheten, wie in den Jüngern und hier als „πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ“ wirkte.

Diese Grundlage der lukanischen Geistesauffassung wollen wir im Auge behalten, wenn wir mit dem zweiten Teil zu der Besprechung einzelner Probleme übergeben.

C. Zweiter Teil.

Die Einzeluntersuchung der wichtigsten Fragen, die mit dem Heiligen Geiste in den Lukasschriften in Verbindung stehen, und ihre religionsgeschichtliche Beurteilung.

In dem ersten Teil haben wir den heilsgeschichtlichen Aufbau der Lukasschriften festgestellt, in dem das Pneuma Hagion als Gotteskraft erscheint, die auf verschiedene Art den Willen Gottes verwirklicht. Wir haben auch erkannt, daß dieser Grundgedanke auf eine Frömmigkeit des Verfassers schließen läßt, die sich an der im A. T. vorliegenden Auffassung Gottes, der sich in der Geschichte offenbart, orientiert. Lukas muß in der Welt der LXX zu Hause gewesen sein.

Das ist aber nur der Gesamtrahmen und der Hintergrund, auf dem wir die einzelnen Aussagen über den Geist Gottes beurteilen dürfen, in denen andererseits auch Elemente anderen Ursprungs zum Ausdruck gebracht sein können.

Hans Leisegang vertritt die Auffassung, daß die Geistesaussagen in den Evangelien nicht der alttestamentlichen und jüdischen, sondern der griechisch-hellenistischen Vorstellungswelt entstammen. Wenn wir diese Ansicht noch im einzelnen zu untersuchen haben werden, so ist doch durch die im ersten Teil gewonnenen Resultate bereits klargestellt, daß die Ansicht Leisegangs zum mindesten einer Einschränkung bedarf. Wenn der Heilige Geist als Träger der geschichtlichen Offenbarung Gottes erscheint, so ist das vollkommen ungriechisch gedacht. In diesen ungriechischen Rahmen sind aber die Geistesaussagen im Lukas-

evangelium eingebettet. Ob nun Leisegang im einzelnen wichtige religionsgeschichtliche Zusammenhänge richtig herausgestellt hat, das soll in diesem zweiten Teil nachgeprüft werden. Dabei müssen wir die Eigenart der Pneumaaussagen des Lukas gegenüber den übrigen neutestamentlichen Schriften herausarbeiten und sie auf ihren Inhalt und Ursprung untersuchen.

I. Die Beteiligung des Heiligen Geistes am Wunder der Geburt Jesu.

1. Die Verkündigung der Geburt nach Matthäus.

Prüfen wir zuerst die Aussagen bei Matthäus und vergleichen wir sie dann mit den Verkündigungsworten des Lukasevangeliums.

Mt. 1, 18 heißt es: „Πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου."

Mt. 1, 20: „Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυείδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου."

Mt. 1, 21: τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν."

Die Situation, die Matthäus voraussetzt, ist vollständig klar und entspricht den jüdischen Sitten. Bevor Joseph die Maria heimgeführt hat, diese sich also noch im Elternhause befindet, stellt er fest, daß sie schwanger sei und muß daraus auf eine sündige Liebe, deren Frucht sich im Leibe der Maria zu regen beginnt, schließen. Wie er sie nun heimlich freizugeben beschlossen hat, um sie nicht bloßzustellen und dem strengen jüdischen Sittengericht preiszugeben, erscheint ihm ein Engel im Traume und offenbart ihm, daß seine Annahme eine irrtümliche sei, daß das junge Leben, das sich in Maria rege, keineswegs die Frucht sündiger Liebe sei, sondern „ἐκ πνεύματος ἁγίου" entstamme. Leisegang weist nach, daß der Ausdruck „ἐν γαστρὶ ἔχουσα" der für die Schwangerschaft gebräuchliche sei [1]). Ferner führt er zu dem „ἐκ πνεύματος ἁγίου" als Parallele aus Pausanias an: „εἵπετο ἡ θυγάτηρ αὐτῷ, λεληθυῖα ἔτι τὸν πατέρα ὅτι ἐξ Ἀπόλλωνος εἶχεν ἐν γαστρί" [2]), sowie aus den LXX: „ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, οὗτινος ταῦτά ἐστιν, ἐγὼ ἐν

1) Leisegang: Pneuma Hagion, S. 15 f.

2) Pausanias II, 26, 4, zitiert nach Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 16.

γαστρὶ ἔχω“ [3]). Bezeichnenderweise ist im ersten Fall die Zeugung von einer anthropomorphen heidnischen Gottheit erfolgt, im anderen jedoch von einem Menschen. Leisegang fährt in der Untersuchung fort: „Da von ‚πνεύματα‘ im Sinne von Geistern und Gespenstern auch sonst in der Bibel sowohl wie in den profanen griechischen Schriften mannigfach die Rede ist, hindert uns nichts, das ‚πνεῦμα ἅγιον‘ hier als einen Geist, und zwar ein heiliges Geisteswesen im Unterschiede von den bekannten ‚πνεύματα πονηρά‘ oder ‚ἀκάθαρτα‘ zu deuten [4]).“

Leisegang übersieht dabei vollkommen den üblichen neutestamentlichen Gebrauch des Pneuma Hagion, das an keiner einzigen Stelle des N. T. in gleicher Weise wie die Dämonen oder Geistwesen beinahe physisch personifiziert erscheint. Der jüdisch-aramäische Sprachgebrauch der „רוּחַ הַקֹּדֶשׁ“ oder „רוּחַ קֻדְשָׁא“, die genau übersetzt einem „πνεῦμα ἁγιωσύνης“ [5]) entsprechen würde, aber dem „πνεῦμα ἅγιον“ gleichbedeutend ist, enthält eine Betonung der göttlichen Qualität dieser Potenz und kommt damit sachlich einem „πνεῦμα θεοῦ“ gleich [6]).

Selbst wenn wir keine jüdisch-aramäische oder hebräische Quelle in den Kindheitsgeschichten nachweisen können, wie Resch eine solche angenommen hat [7]), so ist es doch methodisch das einzig richtige, zuerst den Deutungsmöglichkeiten aus der jüdisch-religiösen Vorstellungswelt nachzuforschen, ehe wir auf griechische Analogien hinweisen.

Diese Kindheitsgeschichten sind wahrscheinlich, wenigstens was ihren Inhalt anbetrifft, auf jüdischem Boden entstanden und weiter übermittelt worden, zum mindesten hat die LXX einen großen Einfluß auf die Bildung und Gestaltung dieser Erzählungen gehabt [8]). In so einem Falle fällt anfangs für uns die An-

---

3) Gen. 38, 25.

4) Leisegang beruft sich auf die Untersuchung von Tosetti: „Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien“, der zu dem Resultat kommt, daß einer persönlichen Auffassung vom Heiligen Geiste ebensowenig im Wege steht wie der Auffassung von Dämonen als persönliche Geister.

5) Vgl. Röm. 1, 4.

6) Vgl. hierzu Dalman: „Die Worte Jesu“, 1898, S. 166.

7) Resch: „Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus“, 1897.

8) Vgl. Dalman: „Die Worte Jesu“, S. 31.

nahme des Pneuma Hagion als männliches Geisteswesen, das auf physischem Wege die Schwängerung der Maria vollzogen hat, fort. Erstens ist das Wort „רוּחַ" weiblichen Geschlechts, daher erscheint im Hebräerevangelium der Geist nicht als Vater, sondern als die Mutter Jesu [9]), zweitens ist die רוּחַ קֻדְשָׁא nie in der Weise personifiziert, daß ein Zeugungsakt von ihr ausgeführt werden könnte.

Was für eine Vorstellung könnte im jüdischen Sprachgebiet von diesem Pneuma Hagion, von dem das in der Maria keimende Leben herrührt, vorliegen?

Wir müssen von der Grundanschauung des Pneuma als Potenz ausgehen. Aus göttlicher, also heiliger Potenz ist ohne Zutun des schuldverhafteten sündigen Menschensamens das neue Leben entstanden. Nicht nach dem „Wie" des Vorganges fragt der Jude, der Prozeß ist ihm ein göttliches Geheimnis, nur die Folge, die Wirkung tritt in sichtbare Erscheinung [10]). Es ist ein Wunder, von Gott gewirkt, das weiteres Forschen untersagt. Ebenso wie Mt. 12, 28 als Ausdruck der unmittelbaren göttlichen Kraftwirkung an Stelle des „δάκτυλος θεοῦ" Lk. 11, 20 ein „πνεῦμα θεοῦ" gesetzt ist, so bedeutet das Pneuma Hagion hier die Gotteskraft, die die Empfängnis veranlaßte. Nicht aus sündiger Liebe, sondern durch die Kraft Gottes, durch Heiligen Geist, ist neues Leben entstanden.

Hiermit steht auch der folgende 21. Vers im Zusammenhang: „αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν [11]). Durch diese Worte wird sowohl der Name Jesus als auch der Sinn des Geschehens selbst erklärt. Das ganze Wunder ist sittlich orientiert. Weder als Person noch als Stoff ist der Heilige Geist dem Matthäustexte nach zu verstehen, sondern als leben-

9) Vgl. Hennecke: „Apokryphen und Pseudepigraphen des N. T." S. 19.

10) Heinemann sagt vom jüdischen Geistesbegriff: „Das Interesse am Heiligen Geiste haftet an seinen Wirkungen, nicht an der Substanz." M. G. W. J. 1922, S. 270.

11) Diese Aussage über die Erlöserwirksamkeit Jesu schließt sich an Psalm 130, 8 an. Freilich ist es dort nicht der Messias, sondern Jahve selbst, der Israel erlösen wird von seiner Sünde. Im Spätjudentum werden aber vielfach die Funktionen Jahves auf eine Heilandsgestalt übertragen, wie das gerade bei Erlösungs- und Gerichtsgedanken in der Apokalyptik der Fall ist. Im Targum ist andererseits keine Deutung dieses Verses auf den Messias festzustellen.

zeugende Kraft. Nach Matthäus ist es nicht der Gottessohn, sondern der heilige Erlöser seines Volkes, der auf diese übernatürliche und überphysische Weise gezeugt ist. Die Vaterschaft Gottes zu dem Volke Israel ist die Tat der freien göttlichen Wahl, durch die jeder Israelit in ein Sohnesverhältnis zu Gott, nicht durch die Schöpfung, sondern durch den Bund, den Gott mit dem ganzen Volke geschlossen hat, gekommen ist [12]). Es ist ein Adoptivverhältnis, ebenso wie das Sohnesverhältnis des Königs überhaupt und des Messias im speziellen zu Gott [13]). Daher ist auch bei Matthäus von einer Zeugung des Gottessohnes nicht die Rede. Es ist ganz richtig, wenn Leisegang hervorhebt, daß dem strengen Judentum nichts ferner liegen mußte, als die Annahme einer leiblichen Vaterschaft Gottes [14]). Sie liegt aber auch dem Matthäustexte gar nicht zugrunde. Im einzelnen ist der Vorgang überhaupt nicht beschrieben, sondern als Wunder von göttlicher Kraft geschildert. Ebensowenig wie der fromme Jude darnach fragt, wie es geschehen, daß die alte Sarah noch einen Sohn gebar, ebensowenig interessiert ist der Verfasser unseres Berichtes an dem Vorgang dieses Wunders. Für ihn, wie für Joseph, genügt es zu wissen, daß Gott es ist, der ein Wunder in Maria vollbracht hat, und dass nicht nur keine Schuld, sondern die heilige Kraft Gottes selbst an der Entstehung des neuen Lebens beteiligt ist.

Das Interesse konzentriert sich darauf, daß durch ein Wunder der Fluch Adams, der auf dem Samen des Menschengeschlechtes ruht, in diesem Fall außer Wirkung gesetzt ist.

In der späteren Zeit der alttestamentlichen Frömmigkeit hat bereits die Vorstellung der Erbsünde bestanden, vgl. Hi. 14, 4, besonders Ps. 51, 7. Diese pessimistische Beurteilung des eigenen Volkes wie des Menschengeschlechtes, die gewiß keine allgemeine war, nahm gerade in der Zeit des Spätjudentums zu. Wir finden sie hauptsächlich in den Kreisen der Frommen, die ihre Anschauungen in der Apokryphenliteratur niedergelegt haben. Bei Jesus Sirach ist der Gedanke der Erbsünde deutlich ausgesprochen,

---

12) Vgl. Ex. 4, 22; Deutr. 14, 1 f.; Jes. 63, 16; II. Sam. 7, 14.

13) Hierzu vgl. R. Kittel: „Die Psalmen", 1914, S. 10 (in Sellins Handkommentar z. A. T. XIII). — Duhm: „Die Psalmen", 1922, S. 9 f. (In Martis Kurzer Handk. zum A. T. XIV.)

14) Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 18.

Sir. 25, 24; 42, 13; freilich ist es das Weib, das in der für ihn charakteristischen Art zum Anlaß aller Sündhaftigkeit geworden ist. In den apokalyptischen Schriften ist diese Anschauung von der universellen Sündhaftigkeit allgemein, wobei aber nirgends diese Schuld ausschließlich auf Adam zurückgeführt wird, sondern als Schuld der Menschheit und jedes Einzelnen empfunden ist; Hen. 98, 4; B. Ap. 54, 15, 19. In der Esraapokalypse ist die Sündhaftigkeit durch die verderbte Natur der Weibgeborenen begründet, IV. Esra 8, 35; 4, 12. Auch die rabbinische Literatur kennt Aussprüche, die die volle Verderbtheit und Nichtsnutzigkeit des Menschengeschlechtes feststellen; Abot 3, 1.

Durch diese pessimistische Einstellung sind teilweise die Spekulationen, die an die Erzählung vom Sündenfall geknüpft werden, zu verstehen. So wird als seine Folge überhaupt der geschlechtliche Verkehr angenommen, denn im Garten Eden gab es ihn noch nicht, vgl. Jub. 3, 345. Der Anfang der Sünde ist die Begierde und die Beiwohnung, „mit der die Sünde eingeht", Test. Rub. 2 und 3. Trotzdem ist eine völlige Enthaltsamkeit dem Judentum etwas Fernliegendes, das Ideal der Ehelosigkeit hat nicht bestanden. Dennoch hält Schürer es für möglich, die Vorschrift der Ehelosigkeit bei den Essenern aus dem Judentum abzuleiten [15]).

Der Geschlechtsverkehr an sich galt dem Judentum für verunreinigend, Ex. 19, 15; I. Sam. 21, 5, und zwar ist es der Same selbst, der die Verunreinigung verursacht, Lev. 15, 16—18; Deutr. 23, 11 f. Hiermit hängt zusammen, daß die Priester bei ihrem Dienste ihre Schamteile in besonderer Weise verhüllen mußten, Ex. 20, 26, und eine jegliche Absonderung, die mit dem Geschlechtsleben in Zusammenhang stand, unrein galt [16]).

Wenn wir nun von hier aus die Klage des Psalmisten, Psalm 51, 7, beurteilen, so ergibt sich ein Doppeltes. Erstens ist es die Feststellung der Schuld, die mit dem Gezeugtwerden bereits verknüpft ist, und zweitens die Unabwendbarkeit der Schuld, durch einen, der bereits von der Mutter in Sünde empfangen worden

15) Schürer: „Geschichte des jüdischen Volkes", 1907, Bd. II. S. 674. Schürer weist auf das Zeugungsgebot hin, das sowohl für die Schule Hillels wie Schamais bestanden hat.

16) Vgl. König: „Theologie des A. T.", 1922. S. 284 f.

ist. Daraus sehen wir, wie nahe die Anschauung liegen mußte, daß der Erlöser der Menschheit nicht in diesen Kausalnexus von Schuldverhaftung durch die Zeugung eingespannt sein konnte. Ja, wir können auch feststellen, daß eine Heilandshoffnung bestanden hat, die nichts von einer Zeugung, aber auch nichts von einer Geburt dieses Heilandes zu berichten wußte. Es ist das die apokalyptische Hoffnung auf das Kommen des Menschensohnähnlichen mit den Wolken des Himmels.

Auch hinter dem einen Teil der Geburtsgeschichte des Lukasevangeliums, der Hirtenlegende, vermutet Greßmann eine ursprüngliche Vorstellung, die von einer Geburt des Kindes nichts berichtet habe, sondern dieses Kind in wunderbarer Weise in der Krippe der Hirten liegend habe erscheinen lassen [17]).

Nach dem Matthäusevangelium ist der Erlöser ohne Zutun eines Mannes, also ohne Zeugungsakt, direkt durch die göttliche Kraft auf wunderbare Weise als Keim im Mutterleibe zum Leben erweckt. Dadurch ist der zukünftige Messias nicht in Schuld geboren und in Sünde empfangen worden, wie der Psalmist sagt, sondern kann sein Volk von den Sünden erlösen. Der Matthäusbericht ist also vollkommen ungriechisch, und dennoch steht das Pneuma Hagion als unlöslicher Bestandteil im Mittelpunkt des Interesses unserer Erzählung.

Trotzdem wir die Matthäusüberlieferung als jüdisch aufgefaßt festgestellt haben, ist es doch nicht möglich, ihre Entstehung restlos aus der Vorstellungswelt des A. T. und des Judentums zu erklären. Dem Motiv der jungfräulichen Geburt des Messias begegnen wir in der jüdischen Literatur der vorchristlichen Zeit nicht. Das Zitat aus Jesaja 7, 14, vgl. Mt. 1, 23, konnte nur in dem Sprachgebiet, wo die LXX der normgebende Text war, auf eine Jungfrauengeburt gedeutet werden [18]).

Wohl ist es verständlich, daß, falls eine Messiashoffnung bestanden, die eine Jungfrauengeburt voraussetzte, diese in der Weise bewertet worden wäre, wie es Matthäus tut. Es ist aber

17) Greßmann: „Das Weihnachtsevangelium“, 1914, S. 18 f.

18) Vergleich Usener: „Das Weihnachtsfest“, Religionsgeschichtliche Unters. I. 1889, S. 75. Auch Justin mußte noch dem Juden Tryphon gegenüber Jesaja 7, 14 als messianisch verteidigen; das ist ein Beweis dafür, daß diese Stelle noch im zweiten Jahrhundert nach Chr. von den Juden nicht messianisch gedeutet worden ist. Justin, Dial. c. Tryph. 71.

keine solche Messiastradition nachzuweisen. Daher bleiben nur zwei Möglichkeiten der Erklärung für das Aufkommen dieser Erzählung: erstens, daß der Stoff doch von irgendwo anders hergekommen ist und sich bei Matthäus in den jüdischen Mantel gehüllt habe; zweitens, daß irgend ein historisches Ereignis den Anstoß zur Entstehung dieser Erzählung gegeben habe.

Leisegang erwähnt die Möglichkeit, daß die semitischen Vorstellungen von den Welis, körperlosen Geistern, die unter anderem auch fähig seien, den Zeugungsakt zu vollführen, von Einfluß auf den Matthäusbericht gewesen seien [19]). Natürlich konnte Leisegang zu dieser äußerst fernliegenden Kombination nur kommen, weil er in diesem Pneuma Hagion ein die Befruchtung vollziehendes göttliches Mittelwesen annimmt. Daß aber in der gesamten neutestamentlichen Literatur das Pneuma, wenn es als Hagion gekennzeichnet ist, nichts Dämonenhaftes aufweist, übersieht Leisegang vollständig [20]). Weder der Text noch die jüdische Vorstellungswelt legt eine solche Deutung des unartikuliert gebrauchten Pneuma Hagion nahe. Wo wir im N. T. eine stark persönlich gefärbte Auffassung des Heiligen Geistes feststellen können, da ist es, wie in den Parakletenverheißungen im Johannesevangelium ein ausgesprochen sittlicher Geist. Dieser ethische Gehalt, der auch im Pneuma Hagion im Mt.-Bericht über die Verkündigung enthalten ist, äußert sich in dem engen Zusammenhang mit dem Erlösungsgedanken. Um der Erlösung des Volkes willen geschieht dieses Geburtswunder, und es muß eine sittliche Kraft sein, die an diesem Wunder beteiligt ist. Es ist ein Geist der Erneuerung des Volkes, der mit jenem Geiste, der vom Sündenfalle an mit dem Samen Adams sich fortgepflanzt hat, nichts Gemeinsames hat; ein neuer Geist, wie er etwa durch Ez. 36, 26 f. gekennzeichnet ist und Qualitäten des Messiasgeistes in sich birgt, wie Jesaja 11, 2 f.

Aber m. E. ist überhaupt auf die aktive Beteiligung des Heiligen Geistes nicht allzu viel Gewicht zu legen, sondern diese ist aus dem Gegensatz einer aktiven Beteiligung des Mannes Joseph, als Negation, zu erklären. Von Gott her ist das Wunder gewirkt,

---

19) Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 21 f.

20) Höchstens könnte man eine solche Vorstellung Acta 8, 39 vermuten. Lk. 4, 1 ist das Hagion als lukanische Verknüpfung anzusehen.

und Mannessamen ist nicht dabei beteiligt: das ist ungefähr der Sinn der Matthäusauffassung.

Wenn Leisegang hervorhebt, daß Matthäus von der Zeugung durch den Heiligen Geist scheinbar als von einer ganz bekannten Tatsache redet, so hat er insofern recht, als 1, 18 selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß Maria ἐκ πνεύματος ἁγίου empfangen habe, während eigentlich Joseph erst 1, 20 erfährt, wie die Schwangerschaft der Maria zu erklären ist. Dieses ist dadurch hervorgerufen, daß scheinbar die Überlieferung, die hinter der Geburtsgeschichte des Matthäus steckt, eine so verbreitete und allgemein bekannte gewesen sein muß, daß hier der Verfasser das „ἐκ πνεύματος ἁγίου" vorausnimmt, ohne etwas besonderes dadurch erreichen zu wollen. Eine Analogie hierzu ist wohl im Protevangelium des Jakobus zu sehen. Die Hebamme ist scheinbar gar nicht verwundert darüber, daß Joseph ihr mitteilt, seine Verlobte Maria habe vom Heiligen Geiste empfangen, sondern nur die Frage an ihn richtet, ob dieses auch wirklich wahr sei, was er behauptet [21]). Diese Selbsverständlichkeit ist eben auf die allgemein bekannte Tatsache, daß Jesus vom Heiligen Geiste empfangen sei, zurückzuführen, deren Kenntnis der Verfasser gedankenlos auf die Hebamme übertragen hat. Eine bereits vorchristliche Tradition anzunehmen, die eine solche Tatsache, wie die Empfängnis einer Jungfrau durch den Heiligen Geist, voraussetzt, ist nicht berechtigt.

Clemen [22]) weist darauf hin, daß Philo bereits die Patriarchen auf übernatürliche Art parthenogenetisch durch göttliche Einwirkung geboren sein läßt [23]) und folgert daraus, daß eine jungfräuliche Geburt der Gottesmänner in vorchristlicher Zeit von den Juden angenommen wurde. Eine Bekräftigung dieser Hypothese liegt in der Tatsache, daß wir mehrere Analogien in der ersten christlichen Literatur finden. Sowohl in Hebr. 11, 11 wie Röm. 4, 19; 9, 9 und Protev. des Jakobus 2, 10 wird auf das wunderbare Geschehen bei der Geburt des Isaak Bezug genom-

---

21) Protev. d. Jakobus 9, 1 f. Vgl. Hennecke: „Apokryphen des N. T." S. 61.

22) K. Clemen: „Religionsgesch. Erklärung des N. T.", 1909, S. 230 f.

23) Vgl. Philo: „Leg. alleg." III. 219, nach C-W, nach M. 131. De cherubim, C-W 45, bei M. 147 u. a.

men[24]). An keiner einzigen der genannten Stellen ist jedoch mit einiger Sicherheit festzustellen, daß wirklich eine Empfängnis ohne Zutun des Mannes vorausgesetzt wird[25]). Wenn eine solche hinter Hebr. 11, 11, Röm. 9, 9 und vielleicht noch im Protev. des Jakobus bei der Geburt der Maria vermutet werden könnte, so widerspricht dem Röm. 4, 19, wo doch die Betonung des Abgestorbenseins des Samens Abrahams darauf hinweist, daß ein Wunder nicht nur an Sarah, sondern auch an Abraham selbst geschehen sei. Die Auslegung Philos von Gen. 21, 1, nach der Gott Sarah schwanger werden läßt, indem er sie in ihrer Vereinsamung anschaut, „ὅτι ὁ θεὸς αὐτὴν μονωθεῖσαν ἐπισκοπεῖ" ist durch den LXX-Text zu erklären, der פָּקַד mit ἐπεσκέψατο übersetzt[26]). Dadurch hat Gott, nach Philo, nicht sich selbst, sondern dem Abraham von Sarah einen Sohn gebären lassen. Also auch hier ist keine Gottessohnschaft von dieser Zeugungstat Gottes abgeleitet. Im ganzen ist es überhaupt fraglich, wieweit Philo einer alten Tradition folgt, da er an diese Genesisstelle, die der verworrensten Spekulationen über die Tugenden, in die sich bei ihm die Stammesmütter Israels verwandeln, anknüpft. Die Heranziehung der Philostelle ist insofern für uns von Wichtigkeit, als sie uns beweist, daß ein solches von Gott hervorgerufenes Geburtswunder für das jüdische Denken keineswegs als Konsequenz die Gottessohnschaft des Kindes einschließt.

Kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkt, der Erzählung des Matthäus zurück, so empfinden wir wieder den gewaltigen Unterschied, der zwischen diesen vermeintlichen Analogien und seinem knappen Bericht besteht. Erstens ist es ein ganz singuläres Ereignis, von dem Matthäus berichten will, das im Hinblick auf die Erlösung des auserwählten Volkes von seinen Sünden ge-

24) Früher ist bereits auf die Anlehnung des Täufer-Berichtes an die Geburtsgeschichten der Patriarchen hingewiesen worden.

25) Wo wir in den rabbinischen Schriften eine Betrachtung über das Wunder der Zeugung der Erzväter finden, da sehen wir, daß ein am Leibe der Sarah vollführtes Wunder diese in die Lage versetzt habe, von Abraham zu empfangen. Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. I, S. 49, 3 a.

26) De cherubim, C-W. 49; M. 147. Vgl. auch C-W. 40 ff.; M. 146. Zu dieser Frage vgl. auch die Abhandlung von Heinemann, „Die Lehre vom Heiligen Geiste im Judentum und in den Evangelien". M. f. G. W d. J. 1922, S. 274—279.

schehen ist. Nicht in grauer Vergangenheit hat sich das Ereignis abgespielt, sondern der Verfasser ist sich bewußt, eine Tatsache zu erzählen, die sich nicht vor allzu langer Zeit zugetragen und deren äußerlich wahrnehmbarer Vorgang sich zu der Zeit, da er schrieb, doch noch einigermaßen kontrollieren ließ. Aus diesem Grunde ist der Hinweis Harnacks [27]) auf die merkwürdig historisch anmutenden Details des Matthäusberichtes durchaus beachtenswert. Alle die religionsgeschichtlichen Parallelen, die Pfleiderer [28]), Usener [29]), Bousset [30]), Petersen [31]), Greßmann [32]) u. a. bringen, erklären nicht, wie es dazu gekommen ist, daß gerade an die historische Person Jesu und seine Geburt sich diese verschiedenen Vorstellungen geheftet und zur Geburtslegende verdichtet hätten. Wenn Gunkel [33]) den allgemeinen Eindruck der überraschenden Größe Jesu als Erklärung angibt, so ist dieser Grund jedenfalls zu wenig präzisiert, um gerade die Entstehung der Geburtsgeschichten zu erklären. Die Messiashoffnung bietet uns keinerlei Handhaben hierzu. Aus diesen Gründen werden wir schließen dürfen, daß ein größerer historischer Kern in den Geschichten enthalten sein muß, als von diesen Forschern angenommen wird. Zum mindesten muß die Tatsache einer frühen Geburt, wofür gerade der Matthäusbericht sprechen würde, als ein historisches Faktum angenommen werden. Wie wir wissen, ist bereits in früher Zeit den Christen der Vorwurf gemacht worden, daß der Messias, den sie verehrten, aus sündiger Liebe entsprossen sei [34]). Die Geburtsgeschichten sind aber wahrhaftig nicht ge-

---

27) Harnack: „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte“, S. 104.

28) Pfleiderer: „Das Urchristentum“, II. Aufl. Bd. I, S. 553 ff.

29) Usener: „Das Weihnachtsfest“, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bd. I, 1889; „Geburt und Kindheit Christi“, in Vorträge und Aufsätze, 1919.

30) Bousset: „Kyrios Christos“, 1921, S. 268—274.

31) Petersen: „Die wunderbare Geburt des Heilandes“, Rel. Volksb. I, 17. 1909.

32) Greßmann: „Das Weihnachtsevangelium“.

33) Gunkel: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.“, 1903. S. 66.

34) Auch auf heidnischem Boden hat der Epikuräer Celsus die obskure Herkunft der Maria und die uneheliche Geburt Jesu behauptet, vgl. Origines, „Κατὰ Κέλσου“ I, 39 und I, 69.

In unserem Matthäustext scheint eine Abwehr solcher Angriffe in der

eignet, irgend ein überzeugendes Gegenargument, das auch dem skeptischen Juden jeden Anhaltspunkt seiner Anklage rauben würde, zu bieten. Im Gegenteil wird das Abnorme der Geburt, das stets von einem nüchtern denkenden Skeptiker als uneheliche Geburt gedeutet werden müßte, besonders hervorgehoben.

Dieses, wie das auf jüdischem Boden vollkommen neue Element der Jungfrauengeburt des Messias geben es an die Hand, daß wir irgend welche Begleitumstände der Geburt werden annehmen müssen, die von den Angehörigen vielleicht gleich, vielleicht erst im Zusammenhang mit dem wunderbaren Auftreten Jesu, als ein von Gott gewirktes Wunder angesehen wurden. Wie sich diese frommen judenchristlichen Kreise dieses Wunder dachten, ist im Matthäusevangelium in schlichter und der jüdischen Denkungsart entsprechender Weise geschildert.

Die Schriftbegründung aus Jesaja 7, 14 kann nicht der Anlaß der Annahme der Jungfrauengeburt gewesen sein, sondern ist umgekehrt als der Beweis ihrer Notwendigkeit und Sicherung gegen gehässige Angriffe erst auf Grund des entstandenen Glaubens an die jungfräuliche Empfängnis anzusehen.

Dieser Bericht trägt in seiner schmucklosen Sachlichkeit die Merkmale an sich, aus der geschlossenen einheitlichen Frömmigkeit von Judenchristen zu stammen, so daß das Vorgehen Leisegangs, der die Vorstellung der Beteiligung des Heiligen Geistes allein aus griechischer Quelle abzuleiten versucht, als methodisch falsch anzusehen ist [35]).

Das Pneuma Hagion ist nur als die wunderwirkende Kraft Gottes zu betrachten, die diesem zukünftigen Erlöser seines Volkes das nicht mit der Sündenschuld Adams belastete göttliche Leben schenkt. Deswegen ist es überflüssig, weiter den überaus komplizierten Irrwegen Leisegangs zu folgen, baut er doch sein ganzes Labyrinth, durch das er den Leser führt, einzig und allein auf den Gedanken der physischen Befruchtung durch den Geist auf. Wenn bereits manche Folgerungen, die Leisegang auf dem Gebiet der physischen Befruchtung der griechischen Propheten

---

Heranziehung des Jesajazitats zu liegen. Vgl. Joh. Weiß: Schr. d. N. T. Bd. I, 1917; „Das Matthäusevangelium“, S. 352.

35) Vgl. hierzu die Besprechung des Werkes „Pneuma Hagion“, von Deißner: „Theol. d. Gegenwart“, XVII H. 6 1922, S. 233—238.

und Mysten durch einen Geist zieht, recht gewagt zu sein scheinen[36]), so ist eine solche Vorstellung, auch nur als mißverstandenes Fremdgut gedacht, in der jüdischen Welt vollkommen ausgeschlossen, denn Pneuma Hagion heißt in so einem Falle Geist Gottes und nicht ein sonstiges Geistwesen.

2. Der Heilige Geist im Bericht über die Verkündigung bei Lukas.

Wenn wir den schlichten Bericht über die wunderbare Geburt im Matthäusevangelium mit der Schilderung, die Lukas übermittelt, vergleichen, so sehen wir, daß der Lukasbericht nicht nur viel eingehender ist, sondern auch manches Neue, was bei Matthäus fehlte, erwähnt.

Wie Matthäus ist auch der Verfasser unseres Berichtes sich bewußt, ein geschichtlich feststehendes Ereignis zu schildern. Er gibt sogar den Monat an, in dem es geschehen ist, Lk. 1, 26. Wir erfahren, daß es der Engel Gabriel ist, der die Verkündigung übermittelt[1]). Über die Unstimmigkeiten, die in diesem Bericht enthalten sind, und die die Situation, in der sich Maria befand, nicht klar erkennen lassen, ist bereits gesprochen.

Der Lukasbericht stellt sich gegenüber der Matthäuserzählung als keine Joseph-, sondern eine Mariaüberlieferung dar. Der Engel erscheint nicht im Traum, sondern leibhaftig. Die Empfängnis liegt nicht in der Vergangenheit, sondern ist in der Gegenwart oder Zukunft liegend zu denken. Ebenso wie bei Mt. handelt es sich um eine jungfräuliche Empfängnis ohne Zutun des Mannes, was durch die Worte der Maria noch unterstrichen wird, 1, 34. Vom Engel Gabriel wird ebenfalls wie bei Mt. der Name Jesus genannt, ohne daß jedoch der Sinn dieses Namens mit der folgenden Verheißung von der dem Kinde zufallenden Messiasaufgabe verbunden wird.

Er ist der König in Israel nach II. Sam. 7, 12—16, Jes. 9, 5 f., Mi. 4, 7, Dn. 7, 14 u. a. Hier hören wir eine Fülle von bekannten messianischen Stellen anklingen, während die Verheißung bei Mt. wohl ganz aus der jüdisch-messianischen Hoffnung entsprossen

---

36) Vgl. Heinemann: „Die Lehre vom Heiligen Geiste im Judentum und in den Evangelien", Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1922, S. 268—279.

1) Derselbe, der auch 1, 19 dem Zacharias im Tempel erscheint

scheint, ohne sich dabei wirklich an eine messianisch gedeutete Stelle des A. T. anzulehnen.

Bemerkenswert ist es, daß das „υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται“ dem Gedanken nach II. Sam. 7, 14 nahekommt, wo aber im hebräischen wie im griechischen Text durch das „לְאָב“ und „לְבֵן“ sowie das „εἰς πατέρα“ und „εἰς υἱόν“ ein Adoptivverhältnis Gottes zu diesem Messiaskönig, das auf freier Wahl beruht, begründet ist.

Bisher ist noch nichts in der Verkündigung festzustellen, was sich nicht aus der jüdischen Vorstellungswelt verstehen ließe, V. 35 jedoch bringt nicht nur eine Beschreibung der Empfängnis vom Heiligen Geiste, sondern stellt als Folge dieser Empfängnis die Gottessohnschaft des Kindes fest. Letzteres läßt sich auf Grund des jüdischen Gottesbegriffes schlechterdings nicht verstehen.

Wenn nach Matthäus durch die übernatürliche Zeugung des Jesuskindes dieses zu der Aufgabe des Erlösers seines Volkes von den Sünden befähigt wurde, so liegt hier eine ganz andere Vorstellung vor, nämlich die, daß die Abstammung des Kindes von Gott durch dieses Wunder bedingt sei. Nach der Anschauung der Juden, nach welcher alles, was mit einer Fortpflanzung und Geburt zusammenhing, als kultisch unrein galt, konnte von einer Geburt eines Gottessohnes nicht die Rede sein. Wenn die heilige, wunderbare Kraft Gottes den Keim neuen Lebens im Mutterschoße der Maria erweckte, so ist das Kind schuldlos gezeugt, aber deswegen ist der Gedanke einer physischen Abstammung von Gott, die für den Griechen, ohne jeden Anstoß zu erregen, eine selbstverständliche Konsequenz sein muß, für den Juden eine Gotteslästerung und ein Greuel. Die Zurückführung des Messiastitels „Sohn Gottes“ auf das Geburtswunder kann nur auf griechisch-hellenistischem Boden entstanden sein. Wir sehen deutlich, wie sich an dieser Stelle des Lukasevangeliums die griechische Spekulation über die physisch-göttliche Abstammung Jesu der Kindheitserzählung bemächtigt hat. Diese Umdeutung trägt wohl auch den Grund in sich, daß die streng ebionitisch-christlichen Kreise die Kindheitserzählungen ablehnten. Die Annahme einer Gottessohnschaft durch die Zeugung entsprach den primitiven mythologischen Vorstellungen des Griechentums, aber keineswegs den philosophisch-dualistischen Anschauungen der Platoniker,

die bereits in religiöse gnostische Formen sich umzugestalten begannen und denen eine Vermengung des Göttlichen mit dem Physischen an sich ein Ärgernis sein mußte [2]). Von den älteren Gnostikern hat sich nur die Valentinianische Schule mit den Erzählungen der Kindheitslegenden abgefunden und diese, so gut es ging, mit ihrem System verbunden [3]). Bei den christlichen Apologeten finden wir die Geburtsgeschichte bei Justin besonders eingehend behandelt, dabei gehört die göttliche Abstammung Jesu durch die Geburt zu dem eisernen Bestande seiner Theologie, zu deren Verteidigung er es nicht verschmäht, gelegentlich auf Parallelen aus der heidnischen Mythologie hinzuweisen [4]).

Es sei nicht behauptet, daß schon Lukas durch solche mythologische Analogien zu seiner Anschauung von dem Geburtswunder veranlaßt worden sei, sondern es ist der Name „Sohn Gottes", den Jesus sowohl für sich in Anspruch nahm, als er ihm von seinen Anhängern gleichzeitig mit dem Namen „Sohn Davids" beigelegt wurde, den Lukas als Grieche gar nicht anders verstehen konnte als auf Grund der Geburt. Für Jesus selbst war der synoptischen Tradition nach die Göttlichkeit, die er für sich in Anspruch nahm, im Namen der apokalyptischen Heilandsgestalt — „Menschensohn" — beschlossen. Dieser göttliche Anspruch steht in keiner Beziehung zu irdischer Abstammung und Geburt. Um den Gehalt dieses Heilandnamens treffend wiederzugeben, mußte Johannes, ihn in die griechische Begriffswelt übertragend, mit „Sohn Gottes" übersetzen. Bezeichnend ist es, daß bereits im Barnabasbrief die Begriffe Gottessohn und Menschensohn als Gegensätze aufgefaßt sind.

Es könnte auf Grund unseres Lukastextes gefolgert werden, daß der Verfasser nur durch die beiden Worte „υἱὸς ϑεοῦ" diese griechische Interpretation des Geburtswunders hineingetragen habe. Wirklich lassen sich diese Worte ohne jede Schwierigkeit ausscheiden, wodurch die für das jüdische Denken anstößige Deutung ausgeschaltet wäre, und nur das „διὸ καὶ τὸ γεννώμενον

---

2) Auch der Antisemit Markion hat scheinbar nichts von der Geburtserzählung wissen wollen.

3) Vgl. Bousset: „Kyrios Christos", S. 269.

4) Vgl. Resch: „Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus", 1897, S. 283—287, und Bousset: „Kyrios Christos", S. 269.

ἅγιον κληθήσεται" nachbleiben würde, das ja auch der Auffassung des Mt. von dem Zeugungswunder entsprochen hätte. Es ist aber nicht gerechtfertigt, einen solchen Eingriff in den Text auszuführen. Lukas folgt überhaupt nicht einer uns zugänglichen Quelle, sondern der ganze Bericht ist stark überarbeitet, worauf Ausdrücke wie „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ" [5]) oder „δύναμις" und „υἱὸς ὑψίστου" [6]), und die Verbindung durch „διὸ καὶ" hinweisen. Andererseits ist auch durch den Sprachgebrauch und die Vorstellungswelt der LXX diese Erzählung beeinflußt, weswegen wir auch zu ihrem Verständnis in erster Linie auf die Begriffswelt des griechischen A. T. zurückgreifen müssen.

In Vers 35 sagt Lukas nichts Genaueres über die Beteiligung des Heiligen Geistes an der Empfängnis wie überhaupt über den geheimnisvollen Vorgang derselben aus. Durch das „ἐπελεύσεται" wird jedenfalls das Ereignis in keiner Weise näher charakterisiert, denn es ist nicht möglich, das „ἐπέρχεσθαι" sowohl in dem LXX-Gebrauch dieses Wortes, wie besonders auch bei Lukas einem „ἐπιπνεῖν" gleichzustellen, wie das Leisegang tut [7]). Lukas gebraucht das „ἐπέρχεσθαι" als Bezeichnung für das „Über etwas (oder jemanden) kommen", mit dem „ἐπιπνεῖν" ist aber die Vorstellung des Anhauchens verbunden, die eine kosmisch gefärbte Pneumaauffassung voraussetzt, die bei Lukas nicht vorliegt. Es ist die räumlich gedachte Vorstellung einer Bewegung, die von obenherab erfolgt, mit diesem Ausdruck verbunden. Das einzige Wort, das uns einen gewissen Aufschluß über den Vorgang geben könnte, ist „ἐπισκιάσει σοι".

---

5) Das „ἐπέρχεσθαι" ist in den Lukasschriften siebenmal in dem Sinne von „über etwas kommen" gebraucht, wobei es Acta 1, 8 gerade in Beziehung auf den Heiligen Geist angewandt ist. Sonst ist es im N. T. nur zweimal, Eph. 2, 7 und Jak. 5, 1, und zwar in der partizipalen Form „ὁ ἐπερχόμενος" oder „τὰ ἐπερχόμενα" im Sinne von dem „Zukünftigen" nachzuweisen.

6) „ὕψιστος" als Gottesbezeichnung ist in den Lukasschriften häufig gebraucht, im Evangelium siebenmal, in den Acta zweimal, sonst im N. T. nur einmal bei Matthäus, zweimal bei Markus und einmal im Hebräerbrief. Der Gebrauch erklärt sich zwanglos aus dem LXX-Text, gleichzeitig ist es aber auch die griechische Bezeichnung des höchsten Gottes (Zeus).

7) Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 25, Anm. 1.

Die LXX benutzt das Verbum „ἐπισκιάζειν“ an zwei Stellen, wo es den Sinn von „überdecken“, „beschirmen“ hat und eine Übersetzung des Stammes „סָכַךְ“ ist[8]). Ferner finden wir es an einer Stelle der Proverbien, wo der entsprechende Satz im hebräischen Text überhaupt nicht enthalten ist[9]). Auch hier scheint die „δόξα“ der „ὕπαρξις“ des Reichen ihm als Mauer oder Schutz zu dienen. Schließlich finden wir Ex. 40, 35 das „ἐπισκιάζειν“ als Übersetzung von „שָׁכַן“. Hier ist es die Wolke, die über der Stiftshütte weilte (nach der LXX: die sie überschattete), in der Jahve selbst sich befand, so daß seine Herrlichkeit die Stiftshütte erfüllte. Von einer lichten Wolke, die bei der Verklärung Jesus und die Jünger überschattete, und aus der die Gottesstimme erklang, erfahren wir auch im N. T., und zwar bringen alle drei Synoptiker hier das Wort „ἐπισκιάζειν“ [10]). Lukas weicht von den beiden anderen Paralleltexten insofern ab, als sich mit diesem Wort ein „Eingehülltwerden“ in die Wolke zu verbinden scheint, aber auch das kann sich auf den Eindruck des tiefen Schattens, der über die Jünger kam, beziehen.

In dieser Bedeutung des „ἐπισκιάζειν“, und weder in der des Schirmens noch der des Einhüllens werden wir den Schlüssel zum Verständnis unserer Stelle zu suchen haben[11]). Wir gehen dabei nicht, wie Resch es tut[12]), von dem hebräischen „שָׁכַן“ aus, sondern von der Bedeutung, die das „ἐπισκιάζειν“ als Übersetzung dieses hebräischen Wortes in der LXX-Stelle Ex. 40, 35 hat. Durch den Schatten, der von einer Wolke fällt und die Stiftshütte überschattet, wird diese ganz von der „δόξα κυρίου“ erfüllt. Diese „δόξα κυρίου“ ist es ja selbst, die sich als Dampf gleichsam zu einer Wolke verdichtet, in der sie Gestalt gewonnen hat[13]). Deswegen ist auch Jahve von Wolken verhüllt gedacht, die die ganz konkret und plastisch gedachte Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes

---

8) Ps. 91, 4 und 140, 8. Von diesen Stellen geht Allgeier in seiner Untersuchung aus. Vgl. Leisegang: „Pneuma Hagion“, S. 27.

9) Prov. 18, 11.

10) Mt. 17, 3; Mk. 9, 7; Lk. 9, 34.

11) Vgl. Zahn: „Lukas“, S. 86.

12) Resch: „Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus“, S. 90.

13) Vgl. Jes. 6, 3 f. Der Rauch, der den Tempel erfüllt, ist die konzentrierte Heiligkeit Gottes.

darstellen. Auch hier ist die „δύναμις ὑψίστου“, die eine Umschreibung des Wirkens Gottes ist, gleich dem Pneuma Hagion, als Kraft, zu einer Wolke oder zu einem anderen Gebilde verdichtet, zu verstehen. Es darf nicht übersehen werden, daß diese Vorstellung ganz deutlich im Protevangelium des Jakobus vorliegt, denn die Wolke, die 19, 2 die Höhle überschattet und dann verschwindend einem großen Licht weicht, ist doch das Zeichen der Anwesenheit Gottes; dieselbe Wolke hat als „δύναμις ὑψίστου“ die Maria überschattet, 11, 2. Daß durch ein solches „ἐπισκιάζειν“ geheimnisvolle Pneumawirkungen übermittelt werden können, ist eine Annahme, die auch Acta 5, 15 zugrunde liegt, wo der Schatten des Petrus die Kranken heilt.

Wenn das richtig ist, so ist in dieser überaus zarten Schilderung des Geschehens absolut nichts Konkretes über den Vorgang der Empfängnis des Jesuskindes gesagt, das auf eine physische Beteiligung des Heiligen Geistes hinweist. Das Pneuma Hagion ist auch hier wie bei Matthäus die Bezeichnung der wunderbaren Gotteskraft, durch die das außerordentliche Geschehen auf hyperphysische Art bewirkt ist. Den Gedankengängen Leisegangs kann ich auch hier nicht folgen; es scheint mir unverständlich, wie er im „ἐπισκιάζειν“ das Heranfliegen eines Geistwesens sehen kann. Erstens ist in der Etymologie sowohl dieses Wortes wie des „ἐπέρχεσθαι“ nichts enthalten, das uns an ein Schweben oder Flättern erinnern könnte. Zweitens ist im Begriff Pneuma Hagion in den Lukasschriften wie überhaupt im N. T. im ganzen nicht die Vorstellung eines vogelartigen Wesens festzustellen. Die Taubengestalt jedoch, in der der Heilige Geist während der Jordantaufe erscheint, ist aus dem Sinn dieser Taufszene selbst und aus ihrer Anlehnung an den Flutbericht zu erklären und nicht aus einer Vorstellung des Heiligen Geistes als geflügeltes Wesen. Der Geist Gottes aus Gen. 1, 2 hat mit der Taubengestalt des Taufberichtes nichts zu tun.

Auch den Untersuchungen von Resch können wir uns nicht anschließen, besonders was den Nachweis einer hebräischen Quelle, auf die alle Kindheitsüberlieferungen zurückzuführen seien, betrifft. Richtig hat Resch hervorgehoben, daß außer unseren kanonischen Erzählungen von der Verkündigung und Geburt noch andere bestanden haben müssen, die u. a. Justin bekannt ge-

wesen sind und einen Einfluß auf das Protevangelium des Jakobus ausgeübt haben. Für unseren Zweck ist die Feststellung von Wichtigkeit, daß dieses Kindheitsevangelium so veranlagt gewesen ist, daß es einerseits irrige Vorstellungen von der Zeugung und Geburt Jesu zu widerlegen suchte, andererseits aber auch verschiedene bestehende Traditionen harmonisierend vereinigte [14]). Unter diesen Überlieferungen muß auch eine bestanden haben, die an Stelle des Heiligen Geistes den Logos an dem Wunder beteiligt sein läßt [15]). Natürlich muß es sich um eine sekundäre Überlieferung handeln, die nur auf hellenistischem Boden entstanden sein kann. Es ist uns aber doch ein Beweis dafür, daß der neutestamentliche Pneumagedanke im griechischen Sprachgebiet sich bald mit anderen Gedankenkreisen verbunden hat. Vielleicht ist auch der Hinweis auf gewisse Spuren der Kindheitserzählungen im Johannesevangelium nicht unberechtigt.

Reitzenstein weist darauf hin, daß die Verkündigung und der Vollzug der Schwängerung sich ganz nahe berühren [16]). Dadurch veranlaßt, könnte auch der Verkündiger, der Engel, als der männliche Teil der Zeugung angesehen werden, an dessen Stelle das Pneuma Hagion getreten sei. Einen gewissen Anhaltspunkt findet diese Hypothese in den vielgestaltigen Spekulationen, die sich in der letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Zeit an Gen. 6, 1—4 knüpften, wie sie auch in der Henochapokalypse zum Ausdruck kommen [17]). Auch auf I. Korinther 11, 10 wird hingewiesen und nicht zuletzt auf das Protevangelium des Jakobus [18]).

Daß Vorstellungen von einer Zeugung durch Engel bestanden haben, kann nicht abgeleugnet werden, aber eine solche als ursprünglich hinter unserer Verkündigung stehend anzunehmen, ist unmöglich, an allen angeführten Stellen wird eine solche Zeugung durch Engel durweg als etwas besonders Sündhaftes angesehen. Selbst wenn wir in der sehr dunkeln

14) Leisegang: „Pneuma Hagion“, S. 61.
15) Protev. d. Jakobus, 11, 2.
16) Reitzenstein: „Zwei religionsgeschichtliche Fragen“. 1901, S. 122 ff.
17) Vgl. den angelologischen Teil des Henochbuches. Hen. 6—36 spez. 7, 1—14.
18) Protev. d. Jakobus 14, 1.

Stelle aus dem Korintherbrief eine ähnliche Annahme von der Einwirkung der Engel auf die Frauen sehen, so ist eine solche doch als etwas Verderbliches, wovor sich die Frau zu schützen hat, hingestellt. Im Protevangelium des Jakobus wird die Vermutung einer Zeugung durch Engel mit Besorgnis erwähnt. Jedenfalls konnte aus einer solchen Abstammung nur ein Riese oder sonst irgend ein Wechselbalg entstehen, nicht aber etwas Heiliges oder der Erlöser seines Volkes. Nur von den Feinden des Christentums konnte das Gerücht einer Herkunft des Jesuskindes aus dem geschlechtlichen Verkehr eines Engels mit der Maria aufgebracht werden; gegen ein solches scheint sich auch der Verfasser des Protevangeliums in seiner Abwehr zu wenden.

Der Zeitpunkt der wunderbaren Empfängnis läßt sich nicht bestimmen, jedenfalls muß er nach den Worten der Maria „γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου" und auch wohl nachdem sich der Engel entfernt hat, angesetzt werden.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß sowohl bei Matthäus wie bei Lukas das Pneuma Hagion, das bei dem Geburtswunder beteiligt ist, seinem Inhalte nach durchaus nicht den alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen vom wunderwirkenden Gottesgeist widerspricht.

Es rächt sich bei Leisegang, daß er in seiner Erklärung ganz einseitig von griechisch-hellenistischen Prämissen ausgeht und die natürlichen Zusammenhänge, die sich aus der Vorstellungswelt des A. T. ergeben, außer acht läßt. Es ist doch erstaunlich, daß er in der Aufzählung der griechischen Vorstellungen von einem lebenspendenden Pneuma solche biblische Anschauungen, wie sie z. B. Ez. 37 vorliegen, die in vieler Hinsicht gerade auf die folgende religiöse Welt bestimmend eingewirkt haben, übersieht [19]). Dadurch ist er gezwungen, in die Kindheitsgeschichten ein ihnen an sich vollkommen fremdes Element eines persönlichen, befruchtenden und zeugenden Geistwesens hineinzutragen, um dann diese verwickelte These durch eine künstlich zusammengefügte Kette, die durch die allerverschiedensten Höhenlagen der griechischen Pneuma- und Logosvorstellungen führt, zu unterbauen.

19) Vgl. „Pneuma Hagion", S. 71.

II. Der Heilige Geist als die exorzistische Kraft Jesu.

Bei der Verkündigung der Geburt Jesu ist der Heilige Geist als wunderwirkende Kraft Gottes gedacht. Lukas stellt die Gleichung Pneuma Hagion gleich Dynamis „ὑψίστου“ her. Wenn er die Wirksamkeit Jesu in der Nazaretherzählung unter das Zeichen des „πνεῦμα κυρίου“ stellt, so sieht er darin die heilige Gotteskraft des Messiasgeistes, mit der Jesus zur Evangeliumsverkündigung in der Taufe gesalbt ist. Nicht nur zur Mission befähigt dieses Pneuma Jesus, sondern auch zu einer Verwirklichung des Gottesreiches, die unter anderem in der Bekämpfung der Auswirkungen finsterer, widergöttlicher Mächte besteht. Mit diesem Messiasgeist ist Jesus gleichsam die Universalvollmacht zur Bekämpfung des Satans erteilt, die er seinerseits zu bestimmtem Zweck auf die Jünger übertragen konnte, Lk. 9, 1. Sie erhalten „δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν“. Ja, nach 10, 19 ist den Jüngern eine Vollmacht „ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ“ verliehen. Die Teufelswelt muß durch eine Gottesmacht überwunden werden, doch ist als diese göttliche Kraft nicht der Heilige Geist, sondern der Name Jesu genannt, Lk. 10, 17. Diesem Namen sind die Dämonen untertan. Durch seine Anrufung werden von den Jüngern Exorzismen und Krankenheilungen vollführt, und zwar nicht nur in der Zeit, da sie vor dem Herrn herzogen, sondern auch nach dem Geistesempfang [1]). Besonders tritt der Name Jesu als die Macht, durch die exorzistische Handlungen verübt wurden, in der Erzählung vom fremden Exorzisten zutage [2]).

Es fragt sich, in welchem Verhältnis die wunderwirkende Gotteskraft des Geistes zu der Macht des Namens steht [3]). Sehr bald ist ja in den christlichen Gemeinden der formelhafte

---

1) Acta 16, 18.

2) Mk. 9, 38 ff.; Lk. 9, 49 f. Procksch zählt den Markusbericht zu den synoptischen Grundschriften: „Petrus und Johannes bei Markus und Matthäus“. 1920, S. 49.

3) Bultmann sieht im Gebrauch des „ὄνομα“ Jesu eine Eintragung des Gemeindegebrauches: „Synoptische Tradition“, S. 12. Ebenso J. Weiß, „Schriften des N. T. — Das Markusevangelium“, 1917, S. 162.

Gebrauch der Anrufung des Namens Jesu zum Zweck eines exorzistischen Aktes verwandt worden [4]).

Von Anfang an scheint aber diese Anschauung, die sich aus allen heidnischen Kulten, die auf die Gestaltung des hellenistischen Synkretismus eingewirkt haben [5]), erklären läßt, nicht bestanden zu haben. Der Bericht über den fremden Exorzisten setzt voraus, daß dieser Mann sich äußerlich nicht zur Gefolgschaft Jesu zählte. Die Jünger erheben gegen ihn den Vorwurf, daß er unberechtigterweise im Namen Jesu Dämonen austreibe. Hinter dieser Anklage steht also die Anschauung von der mechanischen Wirkung des Namens, die auch von Unberufenen, die ihn gleichsam gestohlen haben, mit Erfolg ausgenutzt werden kann. Es ist das mithin eine Vorstellung, wie sie etwa der „Tholedoth Jeschua" zugrunde liegt.

Dieser mechanischen Anschauung von der Wunderkraft der Exorzisten tritt jedoch Jesus auf das entschiedenste entgegen: „Wer nicht gegen mich ist, der ist für mich." Im Markusevangelium wird dieses Wort noch ausfürlicher begründet [6]). Der Sinn ist in beiden Fällen derselbe: Es ist nicht möglich, gegen den Willen Jesu mit Erfolg seinen Namen zu gebrauchen (gegen J. Weiß), es muß eine innere Verbindung zwischen Jesus und dem Exorzisten bestehen, wenn seine Bemühungen mit Erfolg gekrönt sein sollen. Dieser Ausspruch erinnert an I. Kor. 12, 3 und I. Joh. 4, 2 f.; was von der Scheidung der Geister gesagt ist, das gilt auch von der Beurteilung der exorzistischen Gewalt, die diesem fremden Dämonenaustreiber verliehen war.

---

4) Bereits Mk. 16, 17 setzt solch einen Gebrauch voraus. Ganz deutlich ist die Vorstellung einer rein magischen Wirkung des Namens „τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου τοῦ σταυρωθέντος" Epiph. Haer. XXX, 10, geschildert. — Zu Cyprians Zeiten hat es sogar ein Amt der Exorzisten gegeben. Auch Origenes, „Κατὰ Κέλσου" I, 24 f.

5) Das beweist die Häufung der aus den verschiedenen Kulten stammenden Götternamen, die in den Anrufungsformeln der Zauberpapyri sinnlos zusammengestellt sind, unter denen auch u. a. das „Ιαω = יְהוָה" an vornehmer Stelle vertreten ist. Vgl. Dieterich „Abraxas", Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. 1891, S. 16 f. Zu dem spezifisch jüdischen Einfluß, der in diese Zauberliteratur eingedrungen ist, vgl. S. 138—148.

6) Mk. 9, 39. Bultmann sieht mit Recht das Hauptgewicht der Erzählung auf diesen Vers gelegt.

Noch unzweideutiger ist diese Bewertung der dämonenbannenden Macht Acta 19, 13—16 zum Ausdruck gebracht. Hier ist nicht das Gelingen der Beweis für die Vollmacht zu solchen Wundertaten, sondern das Mißglücken des Versuches zeugt für das Fehlen einer solchen Berechtigung.

Identifiziert Lukas die wundertätige Macht, die Jesus eigen war und kraft der er auch die Dämonen austrieb, mit dem Heiligen Geist?

Nach Lukas 11, 14—23 ergibt sich auf den ersten Blik das sonderbare Resultat, daß Jesus sich zum Zweck der Dämonenaustreibung derselben Macht bedient habe wie manche jüdische Exorzisten, und daß diese Kraft ein Finger Gottes, „δάκτυλος θεοῦ", gewesen sei. Auch wenn wir die Parallele bei Matthäus berücksichtigen, können wir zu einem ähnlichen Trugschluß kommen, nur daß anstatt eines Fingers Gottes der Geist Gottes eintritt [7]). Um einen offensichtlichen Trugschluß handelt es sich aber, wenn man diese Stelle so deuten wollte [8]). Trotzdem geht Leisegang in seiner Erklärung dieser Szene davon aus, daß Jesus damit habe sagen wollen, er bewirke die Dämonenaustreibungen durch dieselbe Macht, die auch den Juden zur Verfügung steht. Geschehen diese Exorzismen unter Anrufung des heiligen Namens, so müsse ursprünglich an Stelle des Geistes resp. eines Fingers Gottes auch ein „ἐν ὀνόματι θεοῦ" oder ein gleichwertiger Begriff an dieser Stelle genannt oder wenigstens vorausgesetzt gewesen sein.

Es ist festgestellt, daß die Juden gerade auch als Exorzisten einen gewissen Weltruf genossen haben, indem sie unter Anrufung des Gottesnamens die Dämonen bannten [9]). Es ist nur durch unsere Stelle nicht nachzuweisen, daß Jesus dieselbe Praxis

---

7) Deswegen hält auch Wellhausen die Erwähnung der jüdischen Exorzisten in der Logienquelle, also in Mt. und Lk., „an dieser Stelle für einen Irrtum". Wellhausen: „Das Evangelium des Matthäus übersetzt und erklärt". 1914, S. 59 f.

8) Vgl. Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 99 und 105.

9) Vgl. Schürer: „Geschichte des jüdischen Volkes", 3. Aufl., Bd. III, S. 294. Heitmüller: „Im Namen Jesu", 1903. S. 138. J. Weiß: „Dämonen", i. R. E. 3. Aufl. Bd. IV, S. 408—419. Josephus: „Antiquitäten", Bd. VI, S. 166, 168, 211, 214 — außerdem die von Leisegang „Pneuma Hagion", S. 101 f. angeführte Literatur und Belege.

des Exorzismus geübt habe[10]). Auch Leisegang kann uns nicht davon überzeugen, daß der Ausdruck „ἐν δακτύλῳ θεοῦ" sich gerade aus der griechischen Vorstellungswelt des Lukas erklären lasse. Dieses Wort, das bei Matthäus wohl seiner Unverständlichkeit wegen durch ein „πνεῦμα θεοῦ" ersetzt worden ist, läßt sich bei Lukas, der doch sonst eine besondere Vorliebe für das Wort „Pneuma" verrät, nur dadurch erklären, daß er es bereits in der Quelle, der er folgte, vorgefunden hat. Nur als der ursprüngliche, von Jesus selbst geprägte Ausdruck ist dieses Wort zu verstehen. Seiner Bedeutung nach läßt es sich aus Ex. 8, 15 erklären. Der Finger Gottes ist die unmittelbare Wundermacht Jahves, die einst zum Heil der Kinder Israels die über das Land des Pharao hereinbrechenden Plagen bewirkte[11]). Damals griff er strafend und richtend in das Weltgeschehen ein, jetzt jedoch heilend und die Menschen vom Banne der Dämonen befreiend. Beide Eingriffe sind unmittelbare Wirkungen Gottes, die gleichsam durch einen Teil seiner Person, durch seinen Finger selbst ausgeführt werden. Wenn aber Gott in dieser unmittelbaren Art erlösend in die Geschicke der Menschheit eingreift, dann ist es ja ein Beweis dafür, daß die Zeit seiner Herrschaft, das Königtum der Himmel, wirklich angebrochen ist.

Darin besteht das Gemeinsame des Exorzismus, wie ihn die Juden übten, mit der Art Jesu, Dämonen auszutreiben, daß beides nicht auf Grund satanischer Mächte, sondern einer göttlichen Kraft geschah. Taten es die Juden durch die Kraft des Namens Gottes, so wirkte noch unmittelbarer Gott durch Jesus, und es war, als ob der Finger Gottes selbst dieses Wunder vollbrachte. Daher ist es auch zu erklären, daß die Dämonen das Nahen Jesu

---

10) Mt. 8, 16 setzt wohl ein gesprochenes Wort bei der Dämonenaustreibung voraus, es kann sich aber auch bloß um den Befehl an die Geister, aus dem Dämonischen auszufahren, handeln.

11) Philo legt noch einen anderen Gedanken in diesen Ausdruck hinein, wenn er auf Grund von Ex. 8, 15 dem Finger Gottes als geringes Glied schon solche Wunder beimißt und daraus die Folgerung zieht, wieviel mehr die Hand Gottes bewirken könne: „De vita Mosis", I. C-W. 112. M. 98. Vgl. Cohn: „Die Werke Philos von Alexandria", Bd. I, S. 247 Anm.; auch Wünsche: „Erläuterungen der Evangelien aus Talmud und Midrasch", 1878, S. 440 f.

fürchteten, weil sie in ihm die Macht erkannten, die gekommen war, sie zu vernichten [12]).

Dem Wesen nach sind die Ausdrücke „πνεῦμα θεοῦ“ und „δάκτυλος θεοῦ“ in diesem Falle als gleichwertig anzusehen. Auch Lukas wird in diesem Ausspruch Jesu eine Bekräftigung dafür gesehen haben, daß der auf Jesu ruhende einzigartige Messiasgeist diese Wunder bewirkte.

III. Das Logion von der Sünde wider den Heiligen Geist, Lk. 12, 10; Mk. 3, 28 f.; Mt. 12, 31 f.

Nach Markus und Matthäus steht das Herrenwort von der Sünde wider den Heiligen Geist in engster Verbindung mit dem vorhergehenden Vorwurf der Juden (nach Mk. 3, 22 sind es Schriftgelehrte, nach Mt. 12, 24 Pharisäer), Jesus treibe die Dämonen durch Belzebul aus; bei Lukas jedoch ist dieses Logion in einem ganz anderen Zusammenhange überliefert. Aus der Verknüpfung, in der dieses Wort bei Markus vorliegt, ergibt sich ein unzweideutiger Sinn desselben. Da die Schriftgelehrten, um eine Massenbewegung zugunsten Jesu zu verhüten, die wissentlich falsche Anschauung verbreiteten (dieses ist der Eindruck, den sowohl der Markus- wie der Matthäustext erwecken), Jesus bediene sich satanischer Mächte, um durch sie die Dämonen auszutreiben, so begegnet ihnen Jesus, nachdem er dem Volke gegenüber die Sinnlosigkeit dieser Behauptung nachgewiesen hat, mit dem harten Wort von der Unvergebbarkeit der Lästerung des Heiligen Geistes: „ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.“ Markus fügt hinzu, Jesus habe dieses gesagt, weil sie behauptet hätten, daß er einen unsauberen Geist habe.

Bei Matthäus ist durch 12, 30, ein Wort, das aus „Q“ stammt (vgl. Lk. 11, 23) und einen neuen Gedanken hineinbringt, der straffe Zusammenhang mit der Belzebulrede gelockert. Der Gedanke der Entscheidung für oder wider Jesus, der nach Markus an dieser Stelle fehlt, klingt bei Mt. an. Aber auch bei Mt. ist es

12) Die Dämonen sehen in Jesus den Messias, dem ja auch nach der jüdischen apokalyptischen Vorstellung die Vollmacht gegeben ist, am Ende der Tage über sie zu Gericht zu sitzen.

nur ein Nebenklang, der durch diesen V. 30 dem folgenden Logion übermittelt wird. Der Hauptgedanke der Lästerung des Geistes, als der unmittelbaren sich allen unmißverständlich in den Wundern Jesu offenbarenden Gottesmacht, wie er sich aus der Belzebulrede ergibt, ist unverkennbar. Besonders deutlich tritt diese Verbindung dadurch hervor, daß Jesus die Macht, mit der er die Dämonen austreibt, in V. 28 als „πνεῦμα θεοῦ" bezeichnet hat.

Ganz anders verhält es sich bei Lukas. Hier ist das Logion von der Lästerung des Heiligen Geistes in einem anderen Rahmen gegeben. Der Gedanke, der durch Mt. 12, 30 nur leise anklingt, ist das Leitmotiv des lukanischen Zusammenhanges, in dem dieses Herrenwort steht.

Lk. 12, 8 f. fordert Jesus eine eindeutige rückhaltlose Entscheidung, ein Bekenntnis zu ihm. Unmittelbar darauf folgt das Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist (V. 10), und V. 12 wird derselbe Heilige Geist als die Kraft genannt, die die Jünger lehren werde, was sie vor den Synagogen, Herrschaften und Gerichtshöfen reden und bekennen sollen.

Was bedeutet das Logion in diesem Rahmen? Von einer Lästerung des Geistes Jesu, kraft dessen er die Dämonen austreibt, ist hier nichts gesagt. Vielmehr erscheint hier der Heilige Geist als diejenige Kraft, die einst in den Jüngern wirken werde, auf die sie sich unbedingt verlassen können in der Zeit der Verfolgung, und die gleichzeitig mit dem Bekenntnis für Jesus in Verbindung steht. Der Pfingstgeist ist es, den die Jünger erhalten sollen, und nicht der Geist in der Form, wie er die Wunder Jesu vollbrachte und auf ihm, dem Messias, ruhte. Hierzu ist zu beachten, daß die ganze Rede Lk. 12, 8—12 als eine Weissagung auf zukünftige Dinge zu verstehen ist. Die Jünger werden auf die Zeit ihrer selbständigen Wirksamkeit vorbereitet, in der ihr Meister nicht mehr auf Erden wandeln wird.

Bereits Schleiermacher [1]) ist es aufgefallen, daß der Spruch von der Lästerung des Geistes in der Form, wie ihn Matthäus bringt, sich in dem Zusammenhang nicht gut mit dem Vorwurf der Juden, Jesus treibe die Dämonen durch Belzebul aus, vereinigen läßt. Wohl ist ein geschlossener Gedankengang nachzu-

---

1) Schleiermacher: „Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch", S. 136.

weisen, soweit Mt. in V. 31 mit Markus übereinstimmt, aber V. 32 fällt aus diesem Rahmen heraus. Es ist hier nicht möglich, eine solche künstliche Unterscheidung zwischen der Lästerung des Sohnes selbst und des Geistes, der in ihm wirkt, vorauszusetzen. Besonders in dieser Situation müßte eine solche Gegenüberstellung der Person Jesu dem Heiligen Geist, der ihn beherrschte, der Umgebung nur mißverständlich sein. Deswegen haben auch Weinel u. a. [2]) ganz unberechtigte Konsequenzen aus diesem Logion gezogen. Das Herrenwort bei Mt. V. 32 steht ebensowenig in dem ursprünglichen Zusammenhange, den die Logienquelle darbot, wie die übrigen Parallelen zu Lk. 12, 2—12 ihren Platz in der Aussendungsrede gehabt haben können. Alle diese Aussprüche weisen in eine Zeit, in der Jesus nicht mehr auf Erden wirkte, und in der die Jünger, allein beseelt und geleitet vom Heiligen Geist, ein Zeugnis für ihren Herrn und Meister vor aller Welt ablegen sollten. Daher wird dieser Ausspruch nicht als eine Drohung, sondern als eine Ermutigung für die Jünger, die ihnen gleichzeitig den großen Ernst der Verantwortung vor Augen führt, verständlich [3]).

Was die Menschen auch immer an Jesus tun werden, es kann ihnen vergeben werden, wenn aber die Jünger dem Heiligen Geist, der sie zu einem Zeugnis und Bekenntnis für den Herrn veranlaßt, den Dienst versagen werden, dann kann ihnen nie verziehen werden. — Das ist paraphrasiert der Sinn des Logions in der lukanischen Fassung. Daher ist es auch gerade Lukas, der der Mehrzahl der Textzeugen nach das Kreuzeswort bringt: „Πάτερ ἄφες αὐτοῖς οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν“, Lk. 23, 34 [4]). Der Grund der Entschuldigung durch das Nichtwissen fällt für jeden fort, der den Heiligen Geist empfangen hat. In so einem Fall heißt es: „Wer sich überall zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich der Sohn des Menschen auch bekennen vor den Engeln Gottes. Wer aber mich verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes.“ Lk. 12, 8 f. Es gibt dann nur ein Bekennen oder Verleugnen Jesu [5]).

2) Weinel: „Theologie des N. T.“, 1921, S. 199.

3) Zahn: „Lukas“, S. 494 f.

4) Vgl. Acta 3, 17.

5) Man beachte, wie anders die Alternative dem fremden Exorzisten gegenüber gestellt ist. Lk. 9, 50.

Zahn wird recht haben mit der Annahme, daß Lukas auch die Fassung des Logions, die bei Markus vorliegt, gekannt habe, sich aber bewußt für das im Zusammenhang der Q-Quelle stehende Herrenwort entschieden habe [6]). Gewiß ist es weder von Lukas geformt noch in den jetzigen Zusammenhang gefügt, trotzdem gliedert es sich ganz in seine heilsgeschichtliche Epochenbetrachtung ein, und ist wohl deshalb von ihm der Markusfassung vorgezogen worden.

Wir stehen vor der Tatsache, daß dieser Spruch bei Markus und Lukas in ganz verschiedener Situation gesprochen und dementsprechend auch verschiedenen Inhalts in zwei Grundgestalten wiedergegeben wird, während die Textform, die Matthäus uns überliefert, eine mißverständliche Kombination dieser beiden Grundformen darstellt.

Die Ableitungsversuche des einen Typus aus dem andern, die Wellhausen [7]) und Bultmann [8]) unternommen haben, sind m. E. nicht geglückt. Sowohl Markus wie Lukas scheinen festen Traditionen gefolgt zu sein, so daß keine wichtigen Korrekturen von ihrer Hand nachzuweisen sind. Bei Markus ist die Situation vollkommen dem Logion entsprechend. Das „ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν“, das in der Logienquelle fehlt, ist kein Beweis dafür, daß das folgende Herrenwort erst durch Markus mit der Belzebulrede verbunden worden sei (so Bultmann).

Diese beiden Traditionen, Markus und Q, weisen an unserer Stelle so wenig Verwandtschaft auf und setzen so weit voneinander abweichende Situationen voraus, daß aus einem Vergleich keinerlei Schlußfolgerungen den Text betreffend gezogen werden können. Auch ist es nicht gerechtfertigt anzunehmen, daß nur eine spätere Tilgung der Erwähnung der Vergebbarkeit der Sünde wider den Menschensohn aus theologisch-dogmatischen Gründen verständlich sei, in keinem Falle aber eine Ausgestaltung durch Hinzufügung dieses Passus angenommen werden

---

6) Zahn: „Lukas“, Anm. 12. Vgl. Wernle: „Die synoptische Frage“, 1899. S. 68 ff.

7) Wellhausen: „Das Evangelium Mt., übersetzt und erklärt“, 1914, S. 60 f.

8) Bultmann: „Die synoptische Tradition“. S. 79, 90 f., 195 und 200.

könnte (so u. a. Feine[9]), Weinel[10]), H. J. Holtzmann[11])). Wir verwischen den Unterschied in der Bedeutung zwischen den einzelnen dieser Typen des Logions, wenn wir sie zu vergleichen und voneinander abzuleiten suchen. Der Anreiz zu solch einem Vorhaben ist eigentlich nur dadurch gegeben, daß Mt. diesen Sinn des Herrenwortes in der Q-Quelle nicht erfaßt hatte und fälschlicherweise die verschiedenen Traditionen verknüpfte. Dadurch ist erst die Verbindung zweier Logien entstanden, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben.

Es ist natürlich möglich, daß letzten Endes beide Herrenworte doch auf e i n e n Ausspruch Jesu zurückgehen, dann muß aber die eine Textgestalt eine so erhebliche Veränderung durchgemacht haben, daß eine Zurückführung auf ihre ursprüngliche Form nicht mehr möglich ist. Sollte das der Fall sein, so hätten wir uns freilich in dem Sinne von Wellhausen zu entscheiden, der sich ebenso wie Bultmann für die Priorität der Markustradition ausspricht. Daß es jedoch ein Mißverständnis sein soll, daß Matthäus und Lukas den Ausdruck Menschensohn auf Jesus gedeutet haben, wie es Bultmann annimmt[12]), ist natürlich eine Voraussetzung, die nicht im Text, sondern in der vorgefaßten Meinung Bultmanns über dieses Heilandsprädikat überhaupt begründet ist. Für uns käme die Erwägung in Betracht, daß die Markusversion, als in eine plastische Situation eingebettete, den Stempel der Ursprünglichkeit an sich trägt, während die Tradition der Q-Quelle das Wort von der Lästerung des Geistes innerhalb eines größeren Redenkomplexes überliefert, wodurch dieses Wort durch die Situation weniger fest begründet erscheint. Es liegt auch im Lukaswort eine gewisse Systematisierung und heilsgeschichtliche Reflexion vor, die im Falle, daß wir genötigt sind, uns für die eine Alternative betr. die Priorität zu entscheiden, eher

9) Feine: „Theologie des N. T.“, 1919. S. 675.

10) Weinel: „Biblische Theologie des N. T.“, 1921, S. 199. Die von Weinel angeführte Hermasstelle, die einen Beweis dafür enthalten soll (Herm. Sim. VIII, 6, 4), ist zu Unrecht herangezogen, denn es handelt sich dort um den Abfall von Christen, die ihren Herrn lästern; also gerade um eine Sünde wider den Heiligen Geist und nicht wider den Menschensohn.

11) H. J. Holtzmann: „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“, 2. Aufl. Bd. I, 1911, S. 181.

12) Bultmann: „Die synoptische Tradition“, S. 90 f.

gegen die Ursprünglichkeit dieser Fassung sprechen würde. Mit Argumenten wie der Feststellung von dem Einfluß der späteren Gemeindetheologie oder einem Vaticinum ex eventu wollen wir jedoch sehr vorsichtig sein.

Um dieses Logion danach zu beurteilen, wieweit jüdische, griechische oder gemein-christliche Elemente vorhanden sind, auf die die Anschauung vom Heiligen Geiste, die hinter diesem Worte steht, zurückzuführen wäre, müssen wir streng zwischen den beiden Fassungen des Herrenwortes unterscheiden und jedes für sich prüfen.

Zuvor jedoch sei noch einiges Allgemeine über die Scheidung der Sünden in vergebbare und unvergebbare gesagt. Wenn wir auch im A. T. nichts von unvergebbaren Sünden erfahren, vielmehr alle Vergehen durch die Gnade Gottes bei erfolgender Buße vergeben werden können, so finden sich doch Ansätze zu der Anschauung, daß es unsühnbare Sünden gibt [13]).

Es wird ein Unterschied gemacht zwischen einer Tat, die mit „erhobener Hand" begangen wurde, und einer sühnbaren Versehungssünde [14]). In der Makkabäerzeit scheint sich bereits eine gewisse kasuistische Einteilung von vergebbaren und unvergebbaren Sünden herausgebildet zu haben. Dieses äußert sich z. B. im Buch der Jubiläen. Hier sind es Vergehungen sittlicher [15]) und kultischer [16]) Art, die als todeswürdig und in alle Ewigkeit unvergebbar gelten. Schließlich steht die Frage nach der Qualität des Vergehens im Mittelpunkte des Interesses vieler rabbinischer Lehrgespräche.

Im Lauf der Zeit ist der Ort der ewigen Strafe, die „Scheol", die in der Vorstellungswelt der späteren rabbinischen Lehrer keine große Rolle mehr spielt, durch den Ort der zeitweiligen Sühnung der Sünden, das „Gehinnom", verdrängt worden [17]). Bereits die Annahme einer Scheol zur Zeit Jesu beweist jedoch, daß manche Vergehungen unsühnbar waren. Unter an-

13) Vgl. Köberle: „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum", 1905. S. 628 f.

14) Lev. 4, 2 ff.; 5, 15; Nu. 15. Wenn diese Sünden wissentlich geschahen, so waren es des Todes würdige Vergehen.

15) Jub. 30, 10; 33, 13; 39, 6.

16) Jub. 2, 27; 50, 6—13; 49, 9.

17) Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. I, S. 637, zu Mt. 12, 32 Abs. 2 u. 3.

derem rechnete man auch zu denselben das freche Reden wider die Thora, das einer Auflehnung wider den Heiligen Geist der Inspiration, gegen die רוּחַ הַקֹּדֶשׁ, also der Sünde wider den Heiligen Geist gleichkam [18]. Somit sehen wir, daß die ganze Fragestellung, die hinter unserem Logion liegt, aus der jüdischen Anschauungswelt zu erklären ist, während dem Griechentum jede religiöse Spekulation über die einzelnen Sünden im Hinblick auf ihre Vergebbarkeit oder ihre Bestrafung in einem zukünftigen Zustande nach dem Tode ganz fern liegt.

Wir dürfen nicht übersehen, daß die Anschauung über den Heiligen Geist sowohl im Markustext des Herrenwortes wie auch in der Fassung von Q nicht der Vorstellung von der רוּחַ הַקֹּדֶשׁ, wie sie in den rabbinischen Schriften meist verstanden wird, entsprochen hat. Nach dem Markustext ist der Heilige Geist die Kraft, mit der Jesus die Dämonen ausgetrieben hat.

Der Geist Gottes, der auf dem Messias ruhen soll, gehört zu den alten Vorstellungen über das Auftreten dieser Heilsgestalt. Vgl. Jes. 11, 2; 61, 1 f. [19]; Hen. 49. Das Kommen des Messias soll überhaupt von einer Ausgießung des Geistes begleitet sein, das Anbrechen einer Epoche, in der der Geist Gottes ganz anders auftreten werde wie bisher. Vgl. Joel 3, 1—5 [20], vielleicht auch Ezech. 36, 26 [21]. In den Bilderreden des Henoch erscheint die Heilandsgestalt (der Menschensohnähnliche oder der Auserwählte) als der Richter über die bösen Geister des Asasel. Nach der Esraapokalypse (IV. Esra 13) ist dem Menschen, der dem Meere entsteigt und mit den Wolken des Himmels einherbraust, die Gewalt verliehen, mit dem Hauche seines Mundes die Feinde zu vernichten und die Berge zu Wachs zerschmelzen zu lassen. In der Erwartung der künftigen Heilsgestalt werden dieser von den Apokalyptikern überhaupt Funktionen und Züge beigelegt, die in der älteren Prophetie nur Jahve zugedacht sind. Ja, alle Gewalt Jahves scheint auf diesen apokalyptischen Heiland übertra-

18) Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 637, zu Mt. 12, 32 Abs. 4.

19) Auch in den rabbinischen Schriften finden wir dieses Wort des Deuterojesaja auf die Endzeit bezogen. Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 134, zu Lk. 2, 25 C. t.

20) Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 615 ff., zu Acta 2, 17—21.

21) Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 134, zu Lk. 2, 25 C. t.

gen zu sein. Im Test. Lev. 18 ist der Hohepriester der Endzeit derjenige, der dem Heiligen vom Holz des Lebens zu essen gibt und dadurch den Geist der Heiligkeit („πνεῦμα ἁγιωσύνης = רוּחַ הַקֹּדֶשׁ“) übermittelt. Er bewirkt es auch, daß seine Kinder über die bösen Geister schreiten werden [22]).

Aus allen den angeführten Stellen ergibt sich, daß eine besondere Gottesmacht des Geistes der Heilsgestalt der Endzeit bereits vom jüdischen Glauben zugedacht ist, und daß sie mit einer Vollmacht ausgerüstet erscheint, die sie befähigt, die Funktionen Gottes selbst im Gericht über die widerstrebenden Mächte, die auf der Erde herrschen, zu übernehmen.

Jesus war sich bewußt, der Erfüller dieser messianischen Hoffnung zu sein, er verfügte über Kräfte, die ein Zeichen seiner Messianität waren. Hierzu gehört auch die Macht, die er über die Dämonen besaß. Wenn diese Gotteskraft von den Pharisäern auf eine Macht satanischer Herkunft zurückgeführt wurde, so war es eine Gotteslästerung, ebenso wie es für die rabbinischen Schriftsteller eine Lästerung war, das inspirierte Gotteswort zu schmähen. Den genau präzisierten Gebrauch der „רוּחַ הַקֹּדֶשׁ“, wie wir ihn in den rabbinischen Schriften finden, können wir in jener Zeit noch nicht als Gemeingut aller frommen Kreise ansehen, wie das die Apokryphen und die apokalyptischen Schriften beweisen [23]).

Die jüdischen Exorzisten haben wohl häufig einen Erfolg bei ihren Dämonenaustreibungen, die sie unter Anrufung des heiligen Namens übten, gehabt. Darüber haben sich weder die Hohenpriester aufgeregt, noch haben sie die Tätigkeit jener Männer auf böse Mächte zurückgeführt. Wenn Jesus gleich jenen Juden den Namen Gottes angerufen hätte, so wäre überhaupt der ganze

22) Es mag nicht gerechtfertigt erscheinen, eine Stelle aus den Test. XII. Patr. heranzuziehen, da diese, wenn auch nicht von einem Christen herrühren, so doch in ihren messianischen Stellen christlich bearbeitet sind, wie auch unsere Stelle beweist, die an Lk. 10, 19 erinnert. Trotzdem ist es von Wichtigkeit festzustellen, daß auch in den ausgesprochen judenchristlichen Kreisen die Verknüpfung vom Messiasgeist mit der Herrschaft über die Dämonen möglich ist. Sowohl Lukas 10, 19 wie das Schreiten über die bösen Geister scheint eine bereits in vorchristlicher Zeit geprägte apokalyptische Vorstellung zu enthalten.

23) Vgl. Heinemann: „Die Lehre vom Heiligen Geist“, M. G. W. J. 66. 1922, S. 175—177.

Streitfall ausgeschlossen gewesen. Augenscheinlich hat er das nicht getan, sondern aus der ihm von Gott verliehenen Macht heraus selbst die Heilungen vollzogen und daraus, wie wir aus der Logienquelle ersehen, die Konsequenzen gezogen, daß die messianische Zeit angebrochen sei.

Leisegangs Hypothese [24]), die die Entstehung des Markustypus des Logions erklären soll, ist dadurch schwach unterbaut, daß Leisegang erstens, ohne einen Anhaltspunkt im Text zu finden, als Kraft, mit der Jesus die Dämonen austreibt, den Namen Gottes annimmt, und in diesem Falle gar kein Grund für die Feinde Jesu vorhanden wäre, ihm vorzuwerfen, daß er sich finsterer Mächte bediene. Zweitens aber gründet er seinen Nachweis auf den Vergleich der Dämonenaustreibung Jesu mit den Gepflogenheiten der jüdischen Exorzisten, der aber gerade bei Markus fehlt und nur in der Logienquelle, also derselben, der die Lukasversion entnommen ist, übermittelt wird.

Auch was Leisegang über die Lukasauffassung des Wortes von der Sünde wider den Heiligen Geist sagt, ist nicht überzeugend. Z. B. können wir uns seiner Anschauung nicht anschließen, daß dieses Herrenwort nur auf heidenchristlichem Boden entstanden sein könne. Bereits die äußere Form dieses Wortes, zu dessen Kern der Ausdruck „τὸ πνεῦμα (τὸ) ἅγιον“ gehört, entspricht dem hebräisch-aramäischen Gebrauch von „רוּחַ הַקֹּדֶשׁ“ oder „רוּחַ קֻדְשָׁא“, während im N. T. im allgemeinen die Fassung „τὸ πνεῦμα“ die gebräuchliche ist, der kein hebräisch-aramäisches Äquivalent entsprechen würde [25]), ebensowenig wie dem Ausdruck „ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία“ Mt. 12, 31, der aber in dieser Form bei Lukas gerade nicht vorhanden ist und daher wohl auch nicht zum Grundbestande des Logion gehört. Da das Wort „ἅγιον“ in der Verbindung mit „πνεῦμα“ in der außerchristlichen griechischen Literatur kaum vorkommt und erst in späterer Zeit, wohl durch die christliche Terminologie beeinflußt, sich häufiger in Zaubertexten und religiösen Formeln findet, so werden wir anzunehmen haben, daß ein Grieche dieses Wort anders gefaßt hätte; trotzdem wollen wir auf dieses Argument nicht zuviel Gewicht

24) Pneuma Hagion, S. 106—108.

25) Vgl. Dalman: „Die Worte Jesu“, 1898, S. 166 f. Heinemann: „Die Lehre vom Heiligen Geist“, M. G. W. J. 1922, S. 176 f.

legen, da die judenchristliche Terminologie sich natürlich auf heidenchristliche Kreise übertrug, wofür gerade Lukas als ein Beweis angesehen werden könnte, der den Ausdruck „(τὸ) πνεῦμα (τὸ) ἅγιον" sichtlich mehr als die anderen neutestamentlichen Schriftsteller bevorzugt hat.

Der Inhalt dieses Herrenwortes gibt uns mehr Anhaltspunkte zur Beurteilung seiner Entstehung, als das die äußere Form tut. Aus dem ganzen Zusammenhange ergibt sich, daß Jesus die Sünde meint, die diejenigen begehen, die des Heiligen Geistes selbst teilhaftig sind und dennoch ihren Herrn verleugnen. Nicht die Richter im Synedrium versündigen sich gegen den Geist Gottes, sondern die Jünger, wenn sie sich fürchten und nicht dem Geiste, der sie leitet, vertrauen, vgl. Lk. 12, 12. Es handelt sich um die Geistesträger selbst, das ist aus der vorhergehenden Forderung des Bekennens ersichtlich, die, wie Mt. 12, 30 beweist, zur ursprünglichen Logienquelle gehört hat und in innerem Zusammenhange mit dem Wort von der Sünde wider den Geist gestanden haben muß.

Die von Leisegang angeführte Stelle aus der Didache 11, 7 kann nicht zur Erklärung des ursprünglichen Sinnes herangezogen werden, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach selbst von diesem Worte abhängig ist, es aber bereits schon an unpassender Stelle verwertet. Jedenfalls ist der Gedankengang, den uns Lukas überliefert, ein anderer. Es ist verständlich, daß unser Logion bald in anderem Sinne ausgedeutet wurde, weil es seinen Inhalt durch den Zusammenhang, in dem es im Lukasevangelium steht, erhält; kaum wird es aber aus demselben entfernt, so gibt es zu den allerverschiedensten Deutungen Anlaß, die durch das Stichwort Pneuma oder Pneuma Hagion gegeben sind [26]).

Die Sünde des Ananias und der Saphira wird vielfach in Verbindung zu unserem Herrenwort gebracht. Dieses geschieht aber zu Unrecht [27]).

---

26) Belege für einen solchen Gebrauch können wir in den losgelösten Herrenworten sehen, die Resch „Agrapha", 1906, S. 143, Nr. 99, sowie S. 134, Nr. 92 anführt, in denen Gedanken aus Epheser 4, 30 und I. Thes. 5, 19 mit verwoben sind.

27) In der Schilderung Acta 5, 1—11 kann ich keinen zwingenden Grund sehen, die Sünde des Ananias und seiner Frau der Lästerung des Heiligen Geistes gleichzustellen; „ψεύσασθαι" und „πειράσαι τὸ πνεῦμα τὸ

Es bleibt nur die Alternative: entweder hat Lukas oder vielmehr seine Quelle dieses Wort falsch verstanden und es in einen Zusammenhang gebracht, in dem es einen neuen äußerst eigenartigen Sinn erhalten hat, oder es ist als loses Herrenwort von Mund zu Mund gehend in der Didache, seines ursprünglichen Sinnes beraubt, unter praktischen Gesichtspunkten verwandt worden.

Leisegang ist sichtlich bestrebt, auch dieses Herrenwort in die Sphäre der ekstatischen Erscheinungen zu verlegen, denn er schreibt: „Eine solche Lehre (wie er sie auf Grund des Zitates aus der Didache auch für unser Logion annimmt) aber konnte nur entstehen und vertreten werden zu einer Zeit und in solchen Kreisen, wo der Heilige Geist und das Reden im Heiligen Geist der wichtigste und das ganze Gemeindeleben tragende Faktor der neuen Religion war, und das können nur die hellenistischen Gemeinden gewesen sein, so wie uns eine solche beispielsweise der erste Korintherbrief schildert [28])."

Diese Konsequenz konnte Leisegang nur ziehen, weil er, wie er es im folgenden Kapitel deutlich ausspricht, unter dem Reden im Geist ausschließlich Glossolalie oder sonstige ekstatische Erscheinungen versteht. Dadurch wird er weder dem Worte Lk. 12, 12, vgl. Mt. 10, 20; Mk. 13, 11, noch überhaupt der Evangeliumsverkündigung der Urchristenheit gerecht. Jede Missionspredigt ist ein Reden im Geiste oder durch den Geist und als das „προφητεύειν" von Paulus gerade der Glossolalie gegenübergestellt, I. Kor. 1, 2 und 14.

Wenn es einige griechische Gemeinden gegeben hat, wie die in Korinth, in denen die Glossolalie eine sehr große Rolle gespielt hat, so sind es auch dort andere Kräfte gewesen, die das Gemeindeleben getragen haben. Auf dem Zungenreden allein kann sich keine christliche Gemeinde aufbauen, da dieses höchstens zur Selbsterbauung einzelner dienen kann, I. Kor. 14, 17 ff. Wohl ist die Glossolalie ein Charisma, das aber nicht das einzige gewesen sein kann [29]).

ἅγιον" oder „κυρίου" braucht ja noch nicht einer „βλασφημία" des Heiligen Geistes gleichzukommen, und davon, daß diese Sünde in alle Ewigkeit nicht vergeben werden könne, erfahren wir auch nichts.

28) Pneuma Hagion, S. 109.

29) Nicht um des Zungenredens willen, das unter den Korinthern so

Das Reden im Geiste, das „προφητευειν" und „εὐαγγελίζεσθαι", hat aber im Mittelpunkt des gesamten christlichen Lebens aller Gemeinden seit dem Pfingstereignis gestanden.

Leisegang übersieht es, daß es sich sowohl in Lk. 12, 12 wie in beiden Parallelstellen gar nicht um Zungenreden handeln kann, da alle diese drei Stellen im Zusammenhang mit den kommenden Verfolgungen und dem Zeugnis, das die Jünger vor den Synagogen und Gerichten für den Herrn abzulegen haben werden, stehen. Wie ein solches Reden im Geiste oder erfüllt vom Geiste zu denken ist, dafür haben wir genügend Beispiele in den Verteidigungsreden der Apostel, von denen uns Lukas im zweiten Teil seines Werkes berichtet.

Es ist schwer möglich, das Logion von der Sünde wider den Heiligen Geist, wie es uns die Lukasfassung übermittelt, vom religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus zu beurteilen, weil es, wie alle Aussagen über das Pfingstfest, auf das engste mit der Person Jesu verknüpft ist, dabei aber nichts Symptomatisches über das Wesen dieses Geistes ausgesagt ist. Daher sei auf die Besprechung des Pfingstgeistes verwiesen. Nur so viel sei gesagt, daß das Verhältnis der Jünger zu dem Heiligen Geist, der gleichzeitig der Geist Jesu Christi ist, eher mit dem des alttestamentlichen Propheten zu dem Geiste Gottes, der ihn beherrscht, als mit dem eines griechischen Mysten zu der Mysteriengottheit zu vergleichen ist. Wie der Prophet nicht seinen Gott verleugnen kann, so ist es auch die schwerste Sünde für einen Christen, der doch den Geist Jesu Christi empfangen hat, diesen seinen Herrn auch in der größten Not zu verleugnen.

IV. Untersuchung über das Pneuma Hagion in Lukas 12, 12 im Verhältnis zu Matthäus 10, 19 f., Markus 13, 9—13 und Lukas 21, 12—18.

Da das eben besprochene Logion, wie wir gesehen haben, mit dem Worte vom Heiligen Geist, der die Jünger lehren wird, was sie vor den Synagogen bekennen sollen, Lk. 12, 12 unlöslich ver-

ausgesprochen hervortrat, dankt Paulus Gott in der Einleitung I. Kor. 1, 4—9. Vgl. hierzu Stromberg: „Studien zur Theorie und Praxis der Taufe", 1913, S. 126 ff.

bunden ist, so müssen wir auch diesen Ausspruch Jesu in seinem quellenmäßigen Zusammenhange prüfen.

Die Abhängigkeit des Lukas von derselben oder einer sehr ähnlich lautenden Quelle, wie sie in Mt. 10, 19 f. vorliegt, ist in Lukas 12, 11 f. festzustellen. Quellenkritisch beurteilt liegt in diesen Versen ein äußerst verwickeltes Problem, zu dessen Lösungsversuch auch Markus 13, 9—13 und Lk. 21, 12—18 herangezogen werden müssen [1]).

Procksch sieht in Markus 13, 9—13 die synoptische Grundschrift, die diesen Ausspruch in Verbindung mit der großen eschatologischen Rede Jesu überliefert. Dieser Anschauung werden wir uns anschließen, nur gilt es, das Verhältnis von Lk. 12, 11 f. zu Mk. 13, 9—13 und Lk. 21, 12—18 näher zu untersuchen.

Was das Pneuma Hagion anbetrifft, machen wir die eigentümliche Beobachtung, daß Lk. 12, 12 es bringt, wo Mt. ein „πνεῦμα τοῦ πατρός“ hat, während Mk. 13, 11 „οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“ in der Rede wiedergibt, in der Lk. 21, 15 ein „ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν“ übermittelt. Aus der Zusammenstellung dieser Parallelen ergibt sich wieder die Verbindung, die zwischen der Person Jesu und dem Pneuma Hagion besteht, das Lk. 12, 12 dasselbe bewirkt, was Lk. 21, 15 als persönliche Gabe Jesu bezeichnet wird, und zwar das Reden nicht aus eigener Person heraus, sondern unter dem Einfluß einer außenstehenden Macht: des Heiligen Geistes = Jesu. Bei dem „δώσω ὑμῖν στόμα“ ließe sich vielleicht auch an ein Zungenreden denken, die Hinzufügung jedoch von „σοφίαν“ schließt diese Deutung aus. Diese „σοφία“ [2]) ist nicht die Frucht übernatürlicher Offenbarung und Erkenntnis von Geheimnissen, sondern sie ist ganz auf das Praktische gerichtet und trägt in sich eine Überzeugungskraft der Verkündigung, wie sie Acta 6, 10 dem Stephanus nachgerühmt wird. Die Weisheit ist nicht dieselbe, nach der die Griechen strebten, sondern den weisen Heiden ist sie eine Torheit, I. Kor. 1, 22 ff., und mit dem „σοφίας λόγος“ hat sie nichts zu tun, I. Kor. 2, 1, 4, 13. Dennoch ist es die höchste Weisheit, I. Kor.

1) Die Parallele hat Leisegang bei seiner Zusammenstellung nicht berücksichtigt, obwohl sie doch zweifellos herangezogen werden müßte.

2) Das Wort „σοφία“ sagt aus, daß an dem Reden auch der „νοῦς“ beteiligt ist, und nicht nur das „πνεῦμα“ allein.

2, 6[3]), wie sie Jesus selbst besessen. Sie äußert sich im Denken und Handeln, das in der vollen inneren Abhängigkeit vom Willen Gottes und der äußeren Unabhängigkeit vom Urteil der Menschen geschieht. Dieselbe innere Gebundenheit an den Herrn, die das Wirken und Werden der Jünger bestimmt und ihnen die äußere Freiheit dem Urteil der Menschen gegenüber gibt, macht auch die unwiderlegbare Überzeugungskraft der Apostel aus.

Wenn Markus nur an dieser einen Stelle 13, 11 eine deutliche Prophezeiung Jesu auf die Zeit der Wirksamkeit der Jünger ohne ihren Herrn und Meister bringt, so hat Matthäus überhaupt die Anschauung einer gewissen Aufeinanderfolge des Wirkens des Sohnes und des Heiligen Geistes in den Jüngern dadurch verwischt, daß er alle Weissagungen über diesen Geist in die Aussendungsrede verwoben hat. Lukas dagegen, der wohl zwei verschiedene Aussendungen der Jünger durch Jesus erwähnt[4]), hat auch dementsprechend zwei Reden überliefert[5]), in denen der Heilige Geist als die Kraft erscheint, die einst in den Jüngern wirken wird. Weder die Aussendungsreden lassen bei Lukas Züge erkennen, die als Charakteristikum einer selbständigen Wirksamkeit der Jünger anzusehen wären, noch lassen sich in den Weisungen Jesu, die der künftigen Zeit des Geistes gelten, Merkmale feststellen, die auf eine gleichzeitige Lehrtätigkeit Jesu schließen ließen. Das Lukasevangelium scheidet am strengsten die verschiedenen Heilsepochen und erwähnt daher auch vor Pfingsten keine Ausrüstung der Jünger mit dem Heiligen Geiste, wenn auch der Ausdruck „δύναμις καὶ ἐξουσία“ begrifflich dem Pneuma nahesteht.

V. Die Bitte um den Heiligen Geist, Lk. 11, 2 und 11, 13.

Da vielfach der L. A. Lk. 11, 2, die durch Gregor von Nyssa sowie einige Min. bezeugt wird und die in ähnlicher Form auch im Marcion-Kanon enthalten gewesen zu sein scheint[1]), eine sehr große Bedeutung beigemessen wird, so wollen wir in Kürze auf

3) Zu der paulinischen Auffassung der „σοφία“ vgl. Deißner: „Paulus und die Mystik seiner Zeit“, 1918, S. 43—47, und Sommerlath: „Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus“, 1923, S. 33.

4) Lk. 9, 1—6 u. 10, 1—12.

5) Lk. 12, 2—12 u. 21, 2—19.

1) Tertulian: „Advers. Marcionem“, IV, 26.

diese Gestalt der Bitte eingehen. Auch Leisegang nimmt an, daß in dieser Lesart der ursprüngliche Wortlaut der zweiten Bitte des Herrengebetes vorliegt.

Durch das gemeinsame „ἐπιούσιον“ in der vierten Bitte des Matthäustextes (der dritten des Lukastextes), das sehr auffallend ist, erweisen sich die beiden überlieferten Formen des Herrengebetes als auf einer gemeinsamen Tradition beruhend. Freilich weichen diese beiden Formulierungen des „Vater unser“ dem Wortlaut nach erheblich voneinander ab, was sich nur teilweise durch eventuelle Glättung der Sprache durch Lukas erklären läßt [2]). Auch ist der Fortfall der dritten Bitte sowie der siebenten, resp. des Schlusses der sechsten Bitte nicht ohne weiteres bei Lukas zu verstehen. Trotzdem ist ein solcher sachlicher Eingriff des Lukas, wie er in der zweiten Bitte vorliegen würde, wenn wir die besagte Lesart für die ursprüngliche halten, im übrigen nicht nachzuweisen. Es ist weder anzunehmen, daß ein so tiefgreifender Unterschied in den Quellen, die Matthäus und Markus benutzt haben, vorgelegen haben kann, da sie doch beide auf eine gemeinsame Traditon zurückzuführen sind, noch daß es Lukas gewesen ist, der bei seiner sonst gewissenhaften Quellenbenutzung eine solche Umgestaltung des Textes aus dogmatischen Gründen vorgenommen hat. Hat doch Lukas den ursprünglichen, ihm aber wohl fremdartigen Ausdruck „δάκτυλος θεοῦ“ 11, 20 gegenüber Matthäus 12, 28 beibehalten.

Dagegen könnte freilich eingewandt werden, daß er ja noch in demselben Kapitel Lk. 11, 13 solch eine Umformung des Textes ebenfalls zugunsten des Pneuma Hagion vorgenommen habe. Wie wir sehen werden, ist diese Feststellung richtig. In dem Falle ist es wohl Lukas gewesen, der das „ἀγαθά“, wie es Mt. 7, 11 überliefert, durch Pneuma Hagion ersetzt hat. Wir wollen nun die Fragestellung umdrehen: ist es nicht die Beobachtung, daß Lk. 11, 13 den Heiligen Geist nennt, gewesen, die auch in der zweiten Bitte die Einführung desselben in einzelnen Handschriften veranlaßt haben mag?

Im Marcion-Kanon hat, wie es sich aus Tertullian ergibt, die Bitte um den Heiligen Geist als erste des Herrengebetes gestanden. In der besagten L. A. des Lukastextes finden wir sie als

2) So vielleicht in der vierten und fünften Bitte bei Lukas.

zweite Bitte, es sind jedoch auch Spuren vorhanden, daß auch in der ersten Bitte eine gewisse Unsicherheit in der Überlieferung des Wortlautes in manchen Handschriften des westlichen Typus geherrscht habe. In diesen Codices lautet die erste Bitte: „ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς." Dieses „ἐφ' ἡμᾶς" läßt sich nur dadurch erklären, daß an Stelle der ersten Bitte ein „ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς" gestanden hat, das dann aus Angleichung an die anderen Handschriften durch die Bitte um die Heiligung des Namens ersetzt worden ist und nur das unmotivierte „ἐφ' ἡμᾶς" stehen blieb.

Wir sehen also, daß das Bestreben bestanden hat, die Bitte um den Heiligen Geist entweder als erste oder als zweite Bitte im Lukastext anzubringen. Nun ist anzunehmen, daß dieses auf Grund der Beeinflussung der kanonischen Texte durch den Marcion-Kanon geschehen ist [3]). Aus der ganzen Einstellung des Marcion läßt es sich sehr wohl erklären, daß ihm die erste Bitte des Herrengebetes in ihrer kanonischen Fassung nicht zugesagt hat. Bei seiner antisemitischen Tendenz muß die Bitte um die Heiligung des Namens, die einen spezifisch jüdischen Charakter trägt, da sie ja auch die zweite Bitte im Kaddisch ist, Anstoß erregt haben. Dieses Auseinandergehen der Textvarianten bei Lukas, die teilweise die Bitte um den Geist als erste, teilweise als zweite Bitte einzufügen suchten, weist darauf hin, daß sie aus einem Urtext stammen, in dem diese beiden Bitten nicht enthalten gewesen sind und an ihrer Stelle nur die eine um den Heiligen Geist gestanden hat [4]).

Daß das „ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου" aus der Angleichung an Matthäus erst in den Lukastext aufgenommen ist, scheint unwahrscheinlich, da wir in den Handschriften mehrfach Angleichungsversuche der Lukasform des Herrengebetes an den Matthäustext feststellen können, die aber nur vereinzelt auftreten und in grö-

---

3) Zahn hält es für unmöglich, daß der früh bereits als ketzerisch angesehene Marciontext einen Einfluß auf die kirchlichen Handschriften ausgeübt habe. Zahn: „Lukas", Exk. XI. Harnack dagegen nimmt eine sehr erhebliche Beeinflussung der Texte durch Marcion an.

4) Vgl. hierzu die Zusammenstellung, die Resch von solchen verschiedenen Versionen dieser Bitte in den Herrensprüchen bringt. Resch: „Agrapha", S. 84, Nr. 61.

ßeren einheitlichen Textgruppen sich nicht durchsetzen konnten. Der wichtigste Textzeuge ist Origenes, und der stellt beide Überlieferungen, die des Matthäus und die des Lukas, nebeneinander, ohne selbst einen Ausgleich zu versuchen oder nur auf eine L. A. hinzuweisen, die einen solchen Ausgleich geboten hätte [5]).

Darin können wir uns Leisegang nicht anschließen, daß es wahrscheinlich sei, daß der ursprüngliche Lukastext des Herrengebetes eine Bitte um den Heiligen Geist enthalten habe [6]), trotzdem bleibt die Ansicht, daß für Lukas das Gebet in erster Linie ein Bitten um die Kraft des Heiligen Geistes sein soll, mit Rücksicht auf Lukas 11, 13 zu Recht bestehen. Die Handschriften des westlichen Typus, die an Stelle des Pneuma Hagion „ἀγαθὸν δόμα" oder sogar „πνεῦμα ἀγαθόν" oder „ἀγαθά" bringen, verraten zu deutlich die Angleichungstendenz an den Matthäustext.

Bultmann wird dem Problem, das in dieser Lukasfassung liegt, nicht gerecht, wenn er in ihr nur eine geringfügige, spezialisierende Abänderung sieht [7]). Harnack dagegen nennt das Einsetzen des Pneuma Hagion für „ἀγαθά" einen schweren sachlichen Eingriff, den Lukas aus Vorliebe für jenen Begriff begangen habe [8]). Auch ist es wirklich keine Spezialisierung der Bitte, sondern sie wird durch diese Veränderung des Textes auf eine andere Fläche verlegt. Auch haben wir in diesem Falle wohl mit Sicherheit Lukas als den Redaktor anzusehen, der diese Korrektur vorgenommen hat, da wir nicht nur seine Vorliebe für diesen Begriff kennen, sondern auch wissen, daß der Empfang des Heiligen Geistes sowohl bei der Jordantaufe wie mehrfach in der Apostelgeschichte als unmittelbare Folge des Gebetes oder einer Fürbitte eingetreten ist. An dieser Stelle können wir ein Stück eigenster lukanischer Anschauung kennen lernen, die in dem Gebet in erster Linie eine Bitte um Kraft aus der Höhe, um den Heiligen Geist sieht und dementsprechend die Gabe des Geistes als Gebetserhörung bewertet.

---

5) Origenes: „Περὶ εὐχῆς".
6) Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 109.
7) Bultmann: „Die synoptische Tradition", S. 198.
8) Harnack: „Sprüche und Reden Jesu", 1907, S. 12.

VI. Die Taufe und der Heilige Geist.

1. Die verschiedenartigen Taufen, die in den Lukasschriften erwähnt werden.

Wie wir bereits mehrfach erwähnt haben, wird dem Wort von der Wasser- und Geistestaufe im Hinblick auf das Pfingstwunder in den Lukasschriften eine besondere Bedeutung zugemessen. Dabei ist zu beachten, daß von den drei Stellen, wo dieses Logion anklingt, nur in Lukas 3, 16, wohl im Anschluß an den Text der Logienquelle (vgl. Mt. 3, 11), drei verschiedene Arten der Taufe erwähnt werden, indem der Wassertaufe des Johannes die Feuer- und Geistestaufe, die Jesus vollziehen soll, gegenübergestellt wird. An den beiden anderen Stellen, Acta 1, 5 und 11, 16, wo diese Weissagung als Herrenwort erwähnt wird, ist ebenso wie bei Markus 1, 8 nur von der Wasser- und Geistestaufe die Rede. Im Johannesevangelium, Joh. 1, 33, ist eine Feuertaufe nicht genannt, sondern nur eine solche „ἐν πνεύματι ἁγίῳ".

Auch unter den drei, die ein christliches Zeugnis ablegen, in I. Joh. 5, 8: „πνεῦμα, αἷμα" und „ὕδωρ", ist das Feuer nicht als eines der christlichen Grundelemente erwähnt. Hierin ist die erste Frage enthalten, die wir im Zusammenhang mit den übrigen neutestamentlichen Schriften zu behandeln haben werden: das Verhältnis von Wasser- und Feuertaufe einerseits und der Feuer- und Geistestaufe andererseits.

Außer den genannten Stellen besitzen wir noch eine andersgeartete Aussage über das Feuer im Lukasevangelium, das ebenfalls mit dem Taufgedanken in Verbindung gebracht ist. Diese Taufe wird aber Jesus an sich selbst vollziehen lassen, Lk. 12, 49 f. An dieser Stelle sei das sehr verschiedenartig gedeutete Herrenwort nur als Verbindung von dem Bilde des Feuers mit dem Taufgedanken angeführt. Hier handelt es sich weder um die Johannes-, noch um die Geistestaufe, sondern um die Blutstaufe Jesu. Das ist nun die vierte Taufvorstellung, die wir in den Lukasschriften finden. Nur noch in Markus 10, 38 f. spricht Jesus von seinem Tode als einer Taufe und als einem Becher, den er leeren muß [1]). Auch im Johannesevangelium, in dem der Leidensgedanke

1) Vgl. hierzu die sekundäre L. A. Mt. 20, 22 f.

doch von Anfang an anklingt und sich durch alle Kapitel zieht, ist der Tod Jesu nicht als Taufe gefaßt. Der Leidensgedanke im Johannesevangelium ist aber in dem Trinken des Blutes enthalten, Joh. 6, 53—56 [2]).

In der Apostelgeschichte lernen wir noch einen neuen Taufbegriff kennen, es ist das die Taufe auf den Namen Jesu Christi, die aber Paulus gleichzeitig eine Taufe auf den Tod Jesu nennt, Röm. 6, 3 f. Damit ist der Ring geschlossen, und wir sehen, welche verschiedenartigen Elemente in der Vorstellung von der Taufe in der ersten Christenheit eine Rolle gespielt haben.

Wenn es auch methodisch falsch wäre, zur Untersuchung des Taufbegriffes von den Aussagen der Lukasschriften auszugehen, so ist es doch zur Erfüllung unserer Aufgabe, der Feststellung der Eigenart dieser lukanischen Aussagen, das Gegebene.

2. Die Johannestaufe.

In wenigen Strichen ist bereits an anderer Stelle der Sinn und die Bedeutung der Johannestaufe besprochen worden. Hier wollen wir näher auf diese Fragen eingehen und sie im Rahmen der zeitgenössischen religiösen Welt behandeln. Die Johannestaufe ist im Unterschied zu der Geistestaufe dadurch gekennzeichnet, daß im Logion von der Geistestaufe die Wassertaufe als etwas nicht Endgültiges, eine nicht die höchste Form der Taufe darstellende Handlung erscheint. In der Apostelgeschichte werden Johannesjünger erwähnt, die von der Geistestaufe nichts wissen und daher von Paulus auf den Namen Jesu Christi getauft werden, um dann den Heiligen Geist zu empfangen [1]). Die Geistestaufe steht also in Verbindung mit der Taufe auf den Namen Jesu oder jedenfalls mit seiner Person, die Wassertaufe dagegen mit der des Johannes.

An Johannes in der Wüste ergeht das Wort Gottes, und der tritt mit dem Bußruf auf, verlangt aber auch eine Taufe als Zeichen dieser Buße. Wenn der Bußruf als Warnung Gottes bereits mehrfach durch den Mund der Propheten an das Volk Israel ergangen ist, so ist die symbolische Handlung der Taufe etwas ganz Neues.

---

2) Vgl. I. Joh. 1, 7 u. 5, 6—8.

1) Acta 19, 1—7.

Es scheint, daß in der letzten vorchristlichen Zeit ein kultischer Brauch der Proselytentaufe, die „טְבִילָה“ bereits bestanden hat [2]), die an den Heiden, die zu dem Judentum übertraten, nach ihrer Beschneidung und Genesung vollzogen wurde. Es war das ein Untertauchen und, wie die sonstigen vorgeschriebenen Waschungen, ein ritueller Akt der kultischen Reinigung, die der Heide, der doch die levitischen Reinigungsgesetze nicht beobachtet hatte, vor seiner Aufnahme in die jüdische Kultgemeinschaft an sich vollziehen lassen mußte [3]). Nun wissen wir, daß Johannes nicht an Heiden seinen Bußruf gerichtet hat, sondern an rechtgläubige Juden, die er ebenfalls seiner Taufe unterstellt wissen wollte Nicht Heiden sind es, sondern kultisch reine Juden, die sich dem Anspruch, sich einer Taufe unterwerfen zu sollen, als Kinder Abrahams widersetzen könnten [4]). Also weder Stammes- noch Kultzugehörigkeit befreit von der Bußtaufe des Johannes.

Wie die Vertreter der Prophetie oft in einem gewissen Gegensatz zu den kultisch-ritualen Vorschriften gestanden haben, so ist auch in der Johannestaufe etwas seiner Bedeutung nach von den vorgeschriebenen Waschungen und Tauchbädern prinzipiell Verschiedenes zu sehen. Nur insoweit werden wir A. Seeberg [5]) recht geben können, als der äußeren Handlung der Johannestaufe die jüdische Proselytentaufe oder die Levitenwaschungen [6]) als Vorbild gedient haben können, wie wir eine solche Beeinflussung auch des christlichen Taufritus annehmen müssen. Der Sinn der Taufe scheint jedoch ein neuer gewesen zu sein.

Die Verbindung zwischen äußerer kultischer und sittlicher Reinheit hat wohl auch für das Judentum bestanden; hier die strenge Grenze zu ziehen, ist gewiß nicht berechtigt [7]). Trotzdem

2) Vgl. Schürer: „Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu“. 4. Aufl. Bd. III, S. 181—185.

3) Schürer: „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu“. 4. Aufl. Bd. II, S. 564 f.

4) Lk. 3, 8.

5) A. Seeberg: „Die Taufe im N. T.“. B. Z. Str. Fr. 1905.

6) Vgl. Cremer-Kögel, S. 195 f.

7) Bacher: „Die Agada der Tannaiten“, 1903. S. 280 f. R. Akiba ruft im Hinblick auf den Versöhnungstag aus: „Vor wem reinigt ihr euch, und wer ist es, der euch rein macht? Euer Vater im Himmel!“ Dieser Ausruf geschieht mit Bezugnahme auf Ez. 36, 25 und Jer. 17, 13. Aus dieser Einstellung zum Versöhnungstage überhaupt ergibt sich, daß die

Stromberg mit aller Entschiedenheit die Ansicht vertritt, daß auch in der Proselytentaufe ein ethisch-religiöses Moment enthalten gewesen sei, so hält auch er es für unmöglich, die Bedeutung der Johannestaufe von hier aus feststellen zu wollen [8]). Auch eine Erklärung des Sinnes der Johannestaufe nach den Angaben des Josephus [9]) ist nicht angängig. Erstens ist zu bezweifeln, daß Josephus wirklich über ihren wahren Inhalt orientiert gewesen sein kann, da er doch selbst nicht zu den Johannesjüngern gehörte und darum schwerlich einen Einblick in das Wesen der Johannestaufe gehabt haben kann. Zweitens ist seine ausgesprochen rational-apologetische Einstellung, durch die er hoffte, in einflußreichen heidnischen Kreisen einen günstigen Eindruck der jüdischen Art zu erwecken, offensichtlich. Ihr zuliebe mögen sogar manche der griechisch-römischen Welt unverständliche Züge der Johannespredigt unterdrückt worden sein [10]).

In den neutestamentlichen Schriftstellern, die diese Frage behandeln, haben wir durchweg Leute zu sehen, die entweder selbst der Täuferbewegung angehört hatten oder ihr wenigstens wohlwollend gegenüberstanden, trotzdem sie sich bewußt von ihr abgrenzen und sie als durch Jesus überholt beurteilen. Es wäre eher anzunehmen, daß auch der Wert der Johannestaufe in ihrer relativen religiösen Bedeutung von ihnen herabgesetzt würde, als daß sie dieselbe als besonders inhaltsreich hervorhöben. Deshalb ist die Aussage, Johannes habe eine Taufe der Buße verkündigt „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“, Lk. 3, 3 nicht als tendenziös zu beanstanden.

Es ist eine Bußtaufe und gleichzeitig eine solche der Sündenvergebung gewesen, die Johannes verkündigte. Damit ist aber noch längst nicht alles gesagt, was wir über die Johannestaufe

---

Waschungen, ja nach R. Meir das Untertauchen des Hohenpriesters am Tage des Sühnenfestes, auch eine ethische Reinigung von der Sünde enthielten. Vgl. „Joma (der Versöhnungstag)“, Textübersetzung und Erklärung von J. Meinhold, 1915 i. „Die Mischna“, herg. von G. Beer-O. Holtzmann, S. 43, — III, 6 f. Auch Fiebig: „Auserwählte Mischnatraktate“, — „Joma“, 1905, S. 7, Anm. 3.

Vgl. Heitmüller: „Im Namen Jesu“, 1903, S. 273.

8) A. v. Stromberg: „Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte“, 1913, S. 53 ff.

9) Josephus: „Antiqu“. XVIII, 5, 2.

10) v. Stromberg a. a. O. S. 54.

wissen. Im Gegensatz zu allen Waschungen und Tauchbädern, die wir aus der Mishna und anderen spätjüdischen Quellen kennenlernen, ist sie ganz eng mit der Eschatologie verknüpft. Die Buße wird verkündigt als Vorbereitung auf den großen Tag des Herrn, denn das Königreich der Himmel ist nahe herbeigekommen. Die ganze Täuferpredigt ist eschatologisch orientiert. Das Gericht naht, und diesem Gericht wird keiner entrinnen, Lk. 3, 7. Johannes ruft auf zu wahrer innerlicher Umkehr, die ihre eigenen Früchte zeitigen muß. Dadurch, daß seine Taufe mit der eschatologischen Predigt von dem Kommen des Gerichtes in Verbindung steht, ergibt sich, daß auch der Gerichtsgedanke in der Taufe selbst enthalten sein muß. Alle, die sich von Johannes taufen lassen, stellen sich selbst dem großen Gericht, das über die Sünde der Welt und ihre eigene Sünde hereinbrechen soll. Der Flutgedanke, den Procksch auf Grund von I. Pt. 3, 18—21 in der Johannestaufe vermutet, ist die Grundlage zum wahren Verständnis sowohl der Johannestaufe selbst, wie der Jordantaufe Jesu [11]). Es ist ein Gericht, in dem gleichzeitig der Gnadengedanke enthalten ist, in der Gestalt, wie er uns aus dem A. T. bekannt ist.

Die Frage Strombergs trifft nicht ganz den Kernpunkt, wenn sie in der Form gestellt ist: „Was war die Johannestaufe ihrem Wesen nach, Symbol oder Gnadenmittel?" Wie er selbst richtig betont, schließt das eine das andere nicht aus, da nicht nur dem antiken Bewußtsein nach kein solcher Gegensatz zwischen Symbol und Realität besteht, sondern speziell im Judentum diese Unterscheidung undenkbar ist. Unter einem Gnadenmittel wie unter der Sündenvergebung verstehen wir ebenfalls auch meistens etwas anderes, als der Jude verstanden haben mag, waren doch die großen Strafgerichte Gottes gleichzeitig auch Gnadenmittel der Sühne und Läuterung. So ist die Johannestaufe eine Todestaufe; wer sich ihr nicht willig unterwirft, verfällt dem, der zum Gericht erscheinen wird, die Wurfschaufel in der Hand, der die Tennen fegen und mit dem Feuergericht die Taufe vollziehen wird. Wer sich dem Wasser entzieht, der ist dem Feuer verfallen [12]). Das ist das Bild, das sowohl Matthäus wie Lukas von der Bußpredigt des Täufers entwerfen.

11) Procksch: „Johannes der Täufer". B. Z. Str. Fr. 1907.
12) Lk. 3, 9; Mt. 3, 10; Lk. 3, 17; Mt. 3, 12.

Bei dieser Wassertaufe des Johannes kommt es weniger auf das Wasser als reinigendes und heiligendes Element an, ebensowenig wie das Feuer als ein solches in diesem Zusammenhang anzusehen ist, als auf das Mittel der Sühnung und Tilgung der Schuld; es ist ein Mittel des Strafvollzuges. So ist auch in der ersten Christenheit das Wasser nicht als heiligendes Element aufgefaßt worden [13]). Von einer Weihe des Wassers, mit dem Johannes taufte, hören wir ebensowenig, wie die Apostelgeschichte oder Paulus von einem solchen Akte vor dem Taufvollzuge berichten [14]). Es wird also keine wunderbare Wirkung des Wassers selbst vorausgesetzt.

Das Wort von der Geistestaufe steht wohl in einer gewissen Spannung zu der in Acta 19, 2 wiedergegebenen Behauptung der Johannesjünger, sie wüßten nichts von dem Heiligen Geist. Entweder muß also dieses Wort überhaupt nicht von Johannes selbst herrühren, oder, was wahrscheinlicher ist, hat es für die Johannesjünger keine solche Bedeutung gewonnen, daß es zu einem der Grundpfeiler der Täufertradition geworden ist. Es ist aber möglich, daß es sich in Acta 19 überhaupt um ein Mißverständnis handelt und die dort genannten Johannesjünger gar nicht als Anhänger des Täufers anzusehen sind. Wenn es sich in Acta 19 um Johannesjünger handelt, so ergibt sich freilich aus dieser Stelle, daß die Taufe des Johannes nicht für etwas Vorläufiges, dem eine Geistestaufe folgen sollte, gehalten worden ist. Eines beweisen beide Berichte, daß in dem Taufakt des Johannes an sich der Heilige Geist keine Rolle gespielt hat [15]). Es ist eine Wassertaufe gewesen ebenso wie die, die von den Jüngern Jesu geübt worden

---

13) Vgl. v. Stromberg a. a. O. S. 39 f. Als Gegenstück zu diesem Wasser ist auch das Pneuma Hagion in der Geistestaufe nicht als entsündigende Substanz, der etwa ihrer Qualität nach größere Reinheit als dem Wasser zukommt, anzusehen.

14) Von einer Weihe des Wassers berichtet als erster Ignatius: „ad Ephes. XVIII 2“.

15) Auf die Frage, ob die Johannesjünger in einen Zusammenhang mit den Mandäern zu bringen sind, wird in dieser Arbeit nicht eingegangen werden, da es ein Gebiet ist, das an sich noch der eingehendsten Untersuchung bedarf. Außerdem sei auf die Tatsache hingewiesen, daß die Täuferjünger, wie die Taufe des Johannes überhaupt, in keinem direkten Zusammenhange mit dem Heiligen Geiste stehen und darum nur den Hintergrund zu unserer weiteren Untersuchung abgeben.

zu sein scheint [16]), von der wir aber nur etwas im Johannesevangelium hören.

3. Die Feuertaufe.

Im Logion von der Geistes- und Feuertaufe haben wir das Feuer als das des Gerichtes aufgefaßt. Leisegang hält diese Auffassung für unvereinbar mit der Vorstellung einer Taufe, deren Sinn es sei, Gläubige zu schaffen und nicht Ungläubige zu vernichten [1]). Als Beweis führt er an, daß nirgends sonst im N. T. die Taufe mit dem jüngsten Gericht in Verbindung steht. Dabei übersieht Leisegang erstens, daß seine Voraussetzungen wohl vielleicht für die christliche Taufe, aber keineswegs so unumschränkt für die Johannestaufe gelten können, und zweitens, daß dieses die einzige Stelle ist, wo wir ganz unzweideutig etwas von einer Feuertaufe erfahren, also nur bei Johannes die Vorstellung der kommenden Vernichtung durch das Feuer verbunden mit einer Taufvorstellung vorliegt.

Im A. T. und besonders in der spätjüdischen Eschatologie ist das Feuer stets die Macht der Vernichtung alles dessen, was nicht widerstehen kann und vom Feuer verzehrt wird. So vollführt das Feuer eine gleichzeitige Reinigung [2]), indem es alles wegtilgt, was keinen Bestand hat. Daher ist das Erscheinen des heiligen Gottes als in Feuer gehüllt gedacht, sein Gericht über Sodom und andere wird ein Feuergericht genannt. Auf die Entwicklung dieser Vorstellungen kann natürlich nicht eingegangen werden, es sind wohl ursprünglich kosmische Erscheinungen gewesen, die den Hintergrund zu dieser Bewertung des Feuers als die Sünde verzehrende Heiligkeit Jahves abgegeben haben. Diese Vorstellungen sind dann ebenso wie der Gerichtsgedanke auf die apokalyptische Heilandsgestalt übertragen worden [3]). Im Henochbuch ist es der Auserwählte, vor dem die Berge wie Wachs vor dem Feuer zergehen [4]), und ein Feuerhauch geht aus

---

16) Joh. 3, 22; 4, 1—3.

1) Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 73 f.

2) Nu. 31, 23. Im ganzen gilt die Feuerprobe oder das Feuerorakel bei den Juden als etwas Verwerfliches und Heidnisches.

3) Vor Jahve zerschmelzen die Berge wie Wachs, wenn er erscheint. Pf. 97, 5; Hen. 4, 6; IV. Esra 8, 23. Vgl. das Feuergericht Jes. 34, 9 und 33, 11 f.

4) Hen. 52, 6.

dem Munde des apokalyptischen „Menschen“ in der Esra-Apokalypse aus, der die Feinde Israels vernichtet [5]. Wenn auch in der Noahapokalypse im Henochbuch durch eine Flut das Weltgericht vollzogen wird [6], so erscheint noch häufiger als das Flutmotiv das Feuer als das Element, das das Endgericht an der sündigen Welt vollstreckt. Die Flutvorstellungen knüpfen an Gen. 7 f. an, während der Untergang Sodoms als Prototypus des Weltgerichtes Gottes durch das Feuer gilt. Auch solche Stellen wie Mal. 3, 19 haben auf diese Anschauung einen großen Einfluß ausgeübt. Im Danielbuch geht von dem Gerichtsstuhl des „Hochbetagten“ ein Feuerstrom aus [7]. In dem Buch der Jubiläen wird von dem Gerichtstag gesprochen, an dem Gott mit Schwert und Feuer richten wird. Hier scheint diese Tatsache als ganz allgemein bekannt vorausgesetzt zu werden [8]. In den Sybillinen schließlich ist das Feuer in der verschiedensten Form beim Weltgericht beteiligt, bis endlich ein Weltenbrand entsteht, der alles vernichtet [9].

Außer dem Vernichtungsfeuer beim Endgericht spielt dieses Element eine hervorragende Rolle in der Vorstellung der Qualen, die die Gerichteten am Orte der Verdammnis erleiden. Besonders Hen. 10, 6, 12 f.; 90, 24—26; 108, 4—6 usw.; IV. Esra 7, 36 f., hier ist vom Ofen der Gehenna die Rede, das ist ein Bild, das wir in Apk. 9, 2 wiedererkennen, das aber aus Mal. 3, 19 stammt. Hierin liegt dieselbe Vorstellung von der Feuergehenna der Evangelien begründet, wie auch die der Scheol, soweit sie als der Ort der Feuerpein gedacht ist.

---

5) IV. Esra 13, 4, 10.

6) Hen. 83, 3 f.

7) Dan. 7, 9 f. Wenn wir beachten, daß hier von einem „ποταμὸς πυρός“ die Rede ist, so sehen wir, wie dieses Bild die späte Apokalyptik beeinflußt hat. Vgl. IV. Esra 13, 10; Sib. III. 53 f. u. a.

8) Jub. 9, 15. Vgl. 36, 10, ähnlich auch im apokryphen Baruchbuch 4, 35.

9) Celsus ist der Anschauung gewesen, daß die „Ekpyrosis“ bereits zu seiner Zeit ein Bestandteil der christlichen Lehre gewesen sei. Vgl. Origenes „Κατὰ Κέλσου“ 4, 11, auch Clemens Alex. erwähnt eine Vernichtung der Welt durch Feuer, Strom. V. Kap. XIV, 121, 4; 122, 1 (Zit. nach Stählin). Schürer nimmt bereits bei der Vorstellung des Sibyllinischen Orakels eine Beeinflußung durch die stoische Lehre der „Ekpyrosis“ an. Vgl. Schürer: „Gesch. d. Jüd. Volkes“, 4. Aufl. II. S. 638. Zu der Frage dieser Vorstellungen überhaupt vgl. Voltz: „Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba“. 1903, S. 277—282.

Aus dieser kurzen wenn auch unvollständigen Übersicht ergibt sich, daß das Feuer in den religiösen Schriften der spätjüdischen Literatur hauptsächlich als das Gerichtsfeuer verstanden worden ist, jedenfalls als eines der Elemente, das gleich dem Wasser zur Wegtilgung der Sünde von Gott, resp. der apokalyptischen Heilandsgestalt in die Welt entsandt wird. Dadurch ist auch die Zusammenstellung von Wasser und Feuer im Täuferworte zu erklären, da beide den Gerichtsgedanken enthalten.

Nun könnte man meinen, die Vorstellung einer Feuertaufe, d. h. eines „βαπτισθῆναι", also „Untergetauchtwerdens" ins Feuer, sei doch erstaunlich. Wer diese Ansicht vertritt, gleicht jenem Sektierer, der R. Abbahu fragte: „Gibt es denn ein Tauchbad im Feuer?" „Gewiß," erwiderte ihm R. Abbahu, „hauptsächlich geschieht das Untertauchen in Feuer," worauf er Nu. 31, 23 als Beleg anführte [10]). Das Bild eines Tauchbades in Feuer ist also nichts Fernliegendes gewesen.

Wenn wir endlich noch die Stellen der Evangelien, in denen das Feuer als Bild gebraucht wird, heranziehen, so sehen wir, daß auch hier dieses Bild zum Ausdruck des Gerichtsgedankens verwandt wird [11]). Auf Grund dieser Feststellung ist es ganz unmöglich, etwas anderes wie das Gerichtsfeuer in dem Täuferwort Mt. 3, 11; Lk. 3, 16 zu sehen, besonders da in Mt. 3, 10, 12 sowie Lk. 3, 9, 17 das erwähnte Feuer ausdrücklich mit dem Gerichtsgedanken verbunden wird. Das Gegenstück zur Wassertaufe war ursprünglich die Feuertaufe, beide sind aber als Gerichtstaufen aufzufassen. Wie das Verhältnis von dieser Gerichtstaufe zu einer Taufe „ἐν πνεύματι ἁγίῳ" zu denken ist, das werden wir im nächsten Abschnitt zu behandeln haben. Hier sei nur festgestellt, daß das Feuer an sich nichts mit dem Heiligen Geist zu tun hat, ebensowenig wie in der jüdischen Eschatologie ein direkter Zusammenhang zwischen der Ausgießung des Geistes und dem

---

10) Targum Jerusch, I. zu Nu. 31, 23, Sanh. 39 a. Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 21.

11) Mt. 3, 10, 12; 5, 22; 7, 19; 13, 40, 42, 50; 18, 8 f.; 25, 41. Mk. 9, 43—49; Lk. 13, 9, 17; 9, 54 (hier das Strafgericht über die Samariter) 17, 29; Joh. 15, 6. Hierher gehört wohl auch das Herrenwort, das Hennecke „Neutestamentliche Apokryphen" S. 9 unter Nr. 9 bringt: „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe, wer aber ferne von mir ist, der ist dem Reiche fern."

Feuergerichte besteht. Wo, wie das Joel 3, 1—5 der Fall ist, sowohl der Geist Jahves wie Feuer und Qualm erwähnt werden, da sind es verschiedene Zeichen dieser letzten Tage, die unabhängig voneinander auftreten. Im Täuferwort liegt die ursprüngliche eschatologische Vorstellung vor, daß das Himmelreich mit dem großen Gericht beginnen wird, denn nur durch ein solches ist die Sühnung der Schuld, die das Volk auf sich geladen, denkbar. Gleichzeitig ist aber auch die Gerichtstaufe eine Zusicherung der Gnade für alle die, die sich freiwillig unter die Wassertaufe des Johannes stellen und damit Buße tun. So ist auch der Akt der Taufe selbst als Bekennen der eigenen Todesschuld aufgefaßt worden [12].

Mit dem Pfingstereignis hat Lukas die Weissagung von der Feuertaufe nicht in Zusammenhang gebracht; wohl wird der Gedanke der Gegenüberstellung der Wasser- und Geistestaufe ungefähr in der Form, wie uns Mk. dieses Täuferwort übermittelt, in Beziehung zum Pfingstwunder gesetzt, Acta 1, 5 und 11, 16, aber ein Hinweis auf die Feuertaufe fehlt. Trotz der in dem Pfingstbericht erwähnten Feuerzungen hat Lk. in diesem Ereignis offenbar nicht die Erfüllung der Weissagung von der Feuertaufe, sondern nur von der Geistestaufe gesehen.

Es ist richtig, daß die Anschauung des Johannes von der kommenden Feuertaufe durch die Geistestaufe ersetzt wird, nicht aber weil „πνεῦμα“ und „πῦρ“ sich in diesem Falle ihrer Bedeutung nach berühren, sondern weil an Stelle des Gedankens vom Feuergericht und dem jüngsten Tage, den Johannes mit dem Auftreten des Messias verband, mit der Taufe Jesu ein neues Ereignis eintrat — der Geistesempfang bei der Taufe.

Die Hinzufügung des Heiligen Geistes als drittes Gegenstück zu dem Wasser und Feuer ist also ausschließlich durch das Ereignis während der Taufe Jesu veranlaßt. Entweder hat Johannes auf Grund der Jesustaufe selbst das Pneuma Hagion in das Logion aufgenommen oder es ist die Verheißung nicht des Täufers, sondern Jesu gewesen, als welche sie uns auch Lukas übermittelt,

---

12) Zahn macht darauf aufmerksam, daß die Taufe scheinbar selbst als Schuldbekenntnis aufzufassen ist, da Mt. 3, 6 nicht „ἐξομολογησάμενοι“, sondern „ἐξομολογούμενοι“ gebraucht wird. Vgl. Zahn, Kom. z. N. T.: „Das Evangelium des Matthäus“, 1903, S. 131.

die im Gegensatz zum Täuferwort nichts von einer Feuertaufe erwähnt, dafür aber von der Geistestaufe spricht, die dann auch auf das Täuferwort übertragen wurde. Dadurch ist wohl die ursprüngliche Verheißung der Feuertaufe bei Mk. durch die Geistestaufe ersetzt worden, während sie bei Matthäus und Lukas neben derselben erhalten geblieben ist.

Bei der Aufzählung der Stellen in den Evangelien, an denen das Feuer in sinnbildlicher Form gebraucht ist, haben wir Lk. 12, 49 f. nicht erwähnt, und zwar deshalb, weil die Auslegung dieses Doppelspruches Jesu eine strittige ist. Jedenfalls steht auch hier das Feuer in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Geiste, und es ist durch nichts gerechtfertigt, hier einen Hinweis auf das Pfingstereignis zu sehen. Sowohl der gewöhnliche Gebrauch des Feuers als Sinnbild des Gerichtes, als auch die Erwähnung des Schwertes in V. 50, das in Verbindung mit dem Feuer ebenfalls auf die jüdische Vorstellung vom göttlichen Gerichte hinweist, legt es nahe, das Wort in diesem Sinne zu deuten. Die Verbindung jedoch mit der Leidensweissagung, die hinter dem Wort von der bevorstehenden Taufe verborgen ist, weist in eine andere Richtung.

4. Die Jordantaufe Jesu als erste Geistestaufe.

Die heilsgeschichtliche Bedeutung, die Lukas der Jordantaufe zumißt, ist bereits im Rahmen des Gesamtaufbaues der Lukasschriften besprochen worden, es muß aber an dieser Stelle noch einiges über den Zusammenhang mit der Anschauung über die Rolle, die der Heilige Geist im Taufakt spielt, und dem Geschehen während der Jordantaufe Jesu festgestellt werden. Johannes hatte die Gerichtstaufe verkündet, und die Sündenvergebung knüpfte er an die Sühne, die in dieser Gerichtstaufe lag. Todeswürdig um der Sünde willen erscheint das ganze Menschengeschlecht. Es ist nicht einer da, der das Recht hätte, sich der Taufe zu entziehen, der nicht der Flut wert wäre. Durch das Eingreifen Gottes wird dieser sündigen Menschheit ein Zeichen der vergebenden Gnade Gottes zuteil. Es gibt einen, der sich wohl unter die Auswirkungen der Sünde gestellt hat, der wohl an sich hat die Taufe vollziehen lassen, dabei aber nicht zu der verworfenen Menschheit gehört, sondern an dem Gott Wohlgefallen hat. Auf

ihn senkt sich die Taube nieder, die einst dem Noah die erste Kunde des Friedens überbrachte, den Gott mit der Welt nach der Ausrottung der sündigen Menschheit gemacht hatte. Einen neuen Bund will Gott mit der Menschheit schließen durch diesen seinen Sohn. Die Taubengestalt ist nicht durch das Wesen des Heiligen Geistes zu erklären, sondern durch die Art der Botschaft und das Sinnbild der Sündflut in der Johannestaufe [1]). Aus diesem Grunde ist es auch müßig, in der Religionsgeschichte nach Parallelen zu suchen, die den Geist in Taubengestalt oder sonstige Taubengottheiten darstellen [2]).

Ist es schon methodisch nicht richtig, die Erklärung des Gehaltes der Taufszene, wie sie bei den Synoptikern geschildert ist, auf Grund des Hebräerevangeliums zu versuchen, so ist es erst recht ein Fehler, wenn Leisegang weiter, um den Sinn des Ausdrucks „fons omnis spiritus sancti" im Hebräerevangelium zu erklären, eine gnostische Legende heranzieht. Wenn wir den Sinn der Taufszene verstehen wollen, müssen wir auf den Bericht zurückgreifen, der seiner Situation nach das klarste und einheitlichste Bild bietet, aus dem man erkennen kann, daß eine in sich geschlossene, verhältnismäßig schlichte Tradition vorliegt.

Schon das Hebräerevangelium weist Züge auf, die verraten, daß das einheitliche Bild der Gerichtstaufe durch Johannes, die den Hintergrund zur Jordantaufe Jesu bildet, gestört ist; die Noahtaube ist verschwunden; das Hauptinteresse liegt auf dem Verhältnis des Geistes zu Jesus, wobei bereits eine gewisse Reflexion über dieses Verhältnis zu erkennen ist. Jedenfalls liegt hier eine andere Traditon vor, der das Hebräerevangelium folgt, und die auf unseren Lukastext keinerlei Einfluß ausgeübt hat. Bemerkenswert ist, daß im Hebräerevangelium von einem Ruhen [3]) des Geistes die Rede ist, was einerseits an Jes. 11, 2 erinnert, andererseits aber noch eine andere Vermutung nahelegt. Es scheint, daß mit dem Ausdruck „Quelle allen Heiligen Geistes" eine Hypostase Gottes selbst gemeint ist [4]), so redet auch diese

1) Vgl. Procksch: „Johannes der Täufer", S. 23.

2) Zu den Versuchen, die in dieser Richtung unternommen sind, vgl. Leisegang, Pneuma Hagion, S. 88 f.

3) Vgl. Joh. 1, 33.

4) Vgl. Hennecke: „Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen", 1914. S. 26 f.

Quelle des Heiligen Geistes zu Jesus, sie ist der Ausgangspunkt der Himmelsstimme, der „Bath Kol.“. Im Hebräerevangelium zeigt sich die Verwandtschaft der Vorstellung dieser auf Jesus weilenden Quelle allen Geistes mit der spätjüdischen gebräuchlichen Hypostase Gottes, der „Schekhina“ oder Gottesgegenwart.

Sachlich werden Resch[5]) und Holtzmann[6]) das Richtige erkannt haben, wenn sie im Begriff des „ἐπισκιάζειν“ eine Beziehung zu dieser rabbinischen Vorstellung der Schekhina gesehen haben, aber die sprachliche Begründung durch das hebräische „שָׁכַן“ ist fraglich und die Konsequenzen, die Resch daraus zieht, sind nicht zutreffend. Auch die Schekhina ist zu der „רוּחַ הַקֹּדֶשׁ“ in Beziehung gesetzt worden, sie ist es, die den Heiligen Geist auf den Menschen ruhen läßt, und auf dem, der ihr anhängt, müßte eigentlich der Heilige Geist ständig weilen[7]). Während im Hebräerevangelium die Himmelsstimme gleichzeitig die des Heiligen Geistes ist, ist der Ausgangspunkt der Stimme wie des Geistes in den kanonischen Evangelien nicht erwähnt. Die eigentümliche Vorstellung, daß diese Quelle allen Heiligen Geistes unruhig in allen Propheten eine bleibende Wohnstätte gesucht und erst in Jesus gefunden habe, zeigt deutlich, daß es der Geist der prophetischen Inspiration ist, der sich nach dem Hebräerevangelium auf Jesus herabläßt.

In Anbetracht dieser von den kanonischen Evangelien vollkommen abweichenden, sehr alten Tradition, die losgelöst von der Taubengestalt einen Geistesempfang Jesu während der Taufe schildert, muß die Frage gestellt werden, ob in unserer kanonischen Überlieferung nicht eine Kombination zwischen dem Bilde der Noahtaube und einer von der Taubengestalt unabhängigen Schilderung des Geistesempfanges bei der Taufe vorliegt, d. h., daß die Taube in der einen Überlieferung gar nicht der Heilige Geist gewesen sei und erst beeinflußt durch die andere Tradition sich der Geistesgedanke der vorliegenden Taubengestalt angepaßt habe. Dagegen spricht die Tatsache, daß die Taube in keinem der

5) Resch: „Das Kindheitsevangelium“, S. 90 f.

6) H. J. Holtzmann: „Handk. z. N. T.“ Bd. IV. „Das Johanneische Evangelium“, 1893, S. 35.

7) Mekh. Ex. 14, 13 (34 a) und Mekh. Ex. 18, 12 (67 a). Dt. 18, 12 § 137 (107 b). Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 315, Exk. „Memra Jahve“, B. c. β.

kanonischen Evangelien Züge einer wirklichen leibhaftigen Taube an sich trägt. Sie erscheint und verschwindet wieder, ohne daß wir wissen, wo sie geblieben ist. Sie senkt sich auf Jesus herab, und es ist nicht gesagt, daß sie sich irgendwo, etwa auf seinem Haupte, niedergelassen habe [8]). Im Lukastext erscheint das „σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν", wohl das ursprüngliche Bild der Noahtaube, noch deutlicher als es bei den anderen Synoptikern der Fall ist, als eine Erscheinungsform des Heiligen Geistes, aber ein Hinweis auf eine leibhaftige Taube, die von Gott gesandt sich auf Jesus niedergelassen hätte, liegt auch hier nicht vor [9]). Auch die gesamte alte christliche Tradition spricht dafür, daß Jesus in der Taufe den neuen Messiasgeist erhalten habe, während eine andere Mitteilung Gottes durch die Taube, außer in Schriften, die eine offensichtliche gnostische Tendenz verraten und die Taube zu dem sich auf Jesus herabsenkenden Christus machen [10]), nirgends festzustellen ist. An den Geist in Taubengestalt haben sich dann noch mancherlei Spekulationen in der christlich-gnostischen Literatur geknüpft, wie das die Thomasakten beweisen [11]).

Der neue Bund, den die Propheten geweissagt hatten und der in der Taubengestalt bei der Taufe Jesu zum erstenmal in Erscheinung trat, wird den Christen mit dem Heiligen Geiste zuteil, und zwar in Verbindung mit der Taufe auf den Namen Jesu. Diesem Gedanken des neuen Bundes, der „καινὴ διαθήκη", folgt Stromberg durch das Alte wie das Neue Testament in sehr ausführlicher Untersuchung die neutestamentlichen Stellen betreffend, und stellt fest, daß der Bund unlöslich mit dem Besitz des Heiligen Geistes verbunden ist. Daher ist es um so auffallender, daß er diesen Ge-

---

8) Das Ebionitenevangelium läßt die Taube in Jesus hineinfliegen. Vgl. Epiph. haer. 30, 13. Stromberg wirft die Frage auf, ob das nicht auch schon in dem „εἰς αὐτόν" bei Mk. 1, 10 enthalten sei, verwirft aber diesen Gedanken wieder, da dieses „εἰς" auch mit „ἐπί" gleichbedeutend sein kann. „Studien zur Theorie und Praxis der Taufe", S. 137. — Kodex D. liest bei allen drei Evangelien ein „εἰς αὐτόν".

9) Vgl. das Verhalten der Taube im Protevangelium des Jakobus 9, 1 (Zit. nach Hennecke).

10) So scheint die Lehre des Kerinth von der Taufe Jesu gewesen zu sein. Irenäus: „Adv. haer.", I. 26, I. u. III., 11, 3.

11) Vgl. Thomasakten 50 (Zit. nach Hennecke).

danken in der Taubengestalt, in der sich der Heilige Geist während der Taufe auf Jesus herabsenkt, nicht erkannt hat [12]).

Dieser Bund, der in der Taufe Jesu aufgerichtet wurde, bezieht sich freilich nur auf seine Person, und erst durch seinen Tod, durch seine Auferstehung und Erhöhung werden die Jünger im Empfang des Geistes dieses neuen Bundes teilhaftig. Daher ist es auch eine „καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι“, Lk. 22, 20; Mt. 26, 28; Mk. 14, 24; I. Kor. 11, 25; Hebr. 9, 10; 10, 29; 13, 20 usw. Hier finden wir den Zusammenhang mit der Blutstaufe Jesu, wie ja nach Paulus die Taufe auch stets eine solche auf den Tod Jesu ist, Röm. 6, 4 [13]). Den Gedanken der Todestaufe finden wir sowohl in der Johannes- wie in der Blutstaufe Jesu wieder. Beide sind Gerichtstaufen über die Sünde der Menschheit. Die Geistestaufe dagegen bedeutet Frieden mit Gott, dieser Sinn liegt in der Jordantaufe Jesu und in der Pfingsttaufe der Jünger; die tragende Kraft dabei ist das Pneuma Hagion.

Wir haben im Taufbericht einen alttestamentlichen Hintergrund festgestellt: den Gerichtsgedanken, dem neuen Bund, die Taube, die als erste dem Noah das Ende des Zorngerichtes Gottes kundtat, den Heiligen Geist, der auf dem Messias ruht, endlich die Himmelsstimme, die in die Worte eines Psalms gefaßt ist. Dennoch ist es etwas ganz Neues, das nur als genuin christlich verstanden werden kann, was in dem Ereignis selbst oder der Bewertung desselben durch Jesus und die erste Christenheit liegt. Ausgesprochen griechische Einflüsse sind nicht festzustellen. In den synoptischen Evangelien finden wir keine Lichterscheinung wie im Taufbericht des Ebionitenevangeliums, der doch immer der Verdacht des Einflusses der Gemeindetheologie anhaften müßte, weil darin ein Anklang an den Taufterminus „φωτισμός“ oder „φώτισμα“, der in den hellenistischen Gemeinden früh in Gebrauch war, vermutet werden könnte [14]).

Wenn auch dieser Ausdruck an sich dem Sprachgebrauch der LXX nicht fremd ist, so liegt in der Bezeichnung der Taufe als Erleuchtung schon ein Moment, das die Anschauungswelt der hel-

12) Stromberg a. a. O. S. 63—89.
13) Stromberg a. a. O. S. 61 ff.
14) Stromberg a. a. O. S. 140.

lenistischen Mysterienkulte nahe berührt [15]). Stromberg sieht in der Erwähnung des Gebetes Jesu vor dem Geistesempfang im Lukasevangelium den Einfluß des christlichen Taufkultes. M. E. liegt der Grund hierfür, wie bereits früher erwähnt wurde, in der persönlichen Anschauung des Lukas, der den Empfang des Heiligen Geistes als wichtigste Gabe der Gebetserhörung ansieht.

Zum Schluß muß noch auf die Annahme Leisegangs eingegangen werden, daß in der Fassung der Taufstimme, die auch wir als die für den Lukastext ursprüngliche anerkannt haben, ein mystischer Zeugungsakt vorausgesetzt werde. Daß die zwei Grundformen der Taufstimme in der Überlieferung gut bezeugt bestanden haben müssen, dafür spricht das Ebionitenevangelium, in dem diese beiden Traditionen unter bestimmtem Gesichtspunkt verarbeitet sind. Stromberg erklärt das Eingehen der Taube in Jesus im Ebionitenevangelium durch den Taufritus der christlichen Gemeinde, bei dem durch die Handauflegung der Heilige Geist in den Täufling eingeht. Allein, soweit wir durch Epiphanius über diese ebionitischen Kreise orientiert sind, wird wohl in der Schilderung eine Vereinigung des himmlischen Christus in Gestalt der Taube mit dem irdischen Jesus zu sehen sein. Eine solche Tendenz im Lukasevangelium anzunehmen, ist jedoch vollständig unbegründet, da wir sonst in den Lukasschriften nicht die geringste Spur von einer ähnlichen Anschauung feststellen können. Der Inspirationsgedanke ist wohl stärker betont als bei den anderen Synoptikern, was sich besonders darin äußert, daß die Wirksamkeit Jesu von der Taufe an ausdrücklich als unter der Kraft des Heiligen Geistes stehend geschildert wird.

Der Gedanke der Wiedergeburt, wie wir ihn im Johannesevangelium finden, ist aus den Lukasschriften nicht zu belegen, wie er auch bei Paulus im Zusammenhang mit der Taufe nicht vorliegt [16]). Die typische Stelle des N. T., in der das Taufbad als

---

15) Vgl. hierzu die Untersuchungen von Wetter: „Phos, eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit." 1915. Reitzenstein: „Poimandres", 1904, S. 219 ff. und 228.

16) Darin hat Dieterich recht, daß der Begriff der Wiedergeburt, wie er in den johanneischen Schriften vorkommt, im früheren Judentum keine Parallele aufweist. Vgl. Dieterich: „Eine Mithrasliturgie", 1910, S. 161 f. Trotzdem brauchen auch bei Johannes diese Elemente des Neugeborenwerdens nicht auf einen griechischen Ursprung zurück-

das Bad der Wiedergeburt gewertet wird, findet sich im Titusbrief, Tit. 3, 5. Sommerlath weist mit Recht auf das Bild des Pfropfreises hin, das in dem Verwachsen in Christus, Röm. 6, 5, gegeben ist [17]). Lukas beschreibt in seiner ethischen Erzählungsart nur die sich manifestierenden Folgen der neuen Kraft des Geistes. Eine Dynamis ist auch dieses Pneuma Hagion, das sich auf Jesus niedergelassen; es ist der Geist, der ihn erst zu der Versuchung in die Wüste führte und ihn dann nach seiner Bewährung mit dem vollen Anspruch der Messianität als der geweissagte Geistesträger der Heilszeit in der Synagoge zu Nazareth auftreten läßt.

Für das „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“ hat sich Lukas entschieden, weil er in dieser Fortsetzung des Psalmwortes denselben Gedanken, der auch in den Verkündigungsworten des Engels Gabriel enthalten ist, gesehen hat. Er hat einen Beleg der rechten Abstammung aus Gott in diesem Wort ausgedrückt gefunden und das „σήμερον“ nur dem Text folgend mit aufgenommen, ohne einen besonderen Sinn mit diesem Worte zu verknüpfen. Später hat freilich diese Fassung der Himmelsstimme zu den mannigfaltigsten Auslegungen und Spekulationen Anlaß gegeben.

5. Der Heilige Geist in Verbindung mit Taufe und Handauflegung in der Apostelgeschichte.

Stromberg geht in seiner Untersuchung der Entwicklungsstufen des christlichen Taufritus von den paulinischen Briefen aus. Bei Paulus sieht er bereits den fertigen Vollzug der ersten Entwicklung bis zu der apostolischen Taufe, die eine Vereinigung von Wasser- und Geistestaufe darstellt. Hauptsächlich auf Grund der Aussagen in der Apostelgeschichte, 8, 15 ff.; 19, 1—7 in Verbindung mit 18, 24 ff., stellt er aber fest, daß diese Gleichzeitigkeit der Wassertaufe und der Empfängnis des Heiligen Geistes nicht von Anfang an gegeben gewesen sei, d. h., daß es eine Urform der Taufe in der Christenheit gegeben habe, bei der die Geistesmit-

geführt zu werden, sondern können auf genuin christlicher Erfahrung beruhen, wenn sie auch in griechisches Gewand gekleidet sind.

17) Sommerlath: „Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus“, S. 78 f.

teilung unter Handauflegung noch nicht einen einheitlichen sakramentalen Akt mit der Wassertaufe dargestellt habe.

Diesen Ausführungen können wir uns nur sehr bedingt anschließen. Darin hat Stromberg recht, daß die Geistesempfängnis nach der Schilderung der Apostelgeschichte nicht unlöslich mit dem Vollzug der Wassertaufe verbunden war, sondern ein besonderes Ereignis im Leben des Christen bildete, dessen Eintritt diesen auch in den Augen der anderen Gemeindemitglieder erst zum vollen Christen machte. Es ist aber kaum richtig gesehen, hierin den allmählichen Prozeß einer längeren Entwicklung festzustellen, die die Taufpraxis in der ersten Christenheit durchgemacht habe.

Wenn wir von den Aussagen der Apostelgeschichte ausgehen, so entsteht jedenfalls ein anderes Bild. Gleich zu Beginn der Acta ist in 1, 5 die Ausgießung des Geistes als eine Taufe mit Heiligem Geiste bezeichnet. Der Begriff „βαπτίζειν" [1]) hat seine religiöse Bedeutung erst durch die Johannestaufe erhalten. Johannes war der erste Täufer, weswegen er auch stets durch den Beinamen „ὁ βαπτιστής" gekennzeichnet wird. Wenn es also heißt „ἐν πνεύματι βαπτισθήσεστε ἁγίῳ", so ist hier nicht nur der Geistesempfang als Gegenstück zur Wassertaufe des Johannes erwähnt, sondern auch gleichzeitig eine gewisse Beziehung zu derselben angedeutet. Dieser Zusammenhang, der zwischen der Wasser- und Geistestaufe besteht, wird durch Acta 2, 38 hervorgehoben „μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος υμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος".

Das Neue gegenüber der Johannestaufe ist erstens, daß der Name Jesu, auf den hin die Taufe vollzogen werden soll, zu der „ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν" in Beziehung gesetzt zu sein scheint, und zweitens, daß die Gabe des Heiligen Geistes auf Grund der Taufe zugesagt wird. Die Geistesausgießung zu Pfingsten ist auch durch das Herrenwort 1, 5 in dem Zusammenhange, in dem es bei Lukas steht, als Geistestaufe zu deuten, während hier von einer Wassertaufe auf den Namen Jesu nicht die Rede ist. Wie ist der Widerspruch zu erklären, der darin liegt, daß die Apostel selbst sich

1) Nur in der Hermesmystik ist unter „βαπτίζειν" eine sakrale Handlung zu verstehen. Dieser Terminus ist aber wohl erst auf Grund christlicher Beeinflussung entstanden. Vgl. Heinrici: „Die Hermesmystik und das N. T." 1918, S. 44. f.

nicht der Wassertaufe auf den Namen Jesu unterworfen haben, während Petrus eine solche doch unmittelbar darauf von den neu hinzukommenden Gläubigen fordert? Welches ist der Zeitpunkt, an dem die Johannestaufe in eine auf den Namen Jesu umgewandelt wurde? Sollte es hierzu wirklich einer längeren Entwicklung und allmählichen Einbürgerung des neuen Taufmodus bedurft haben?

Johannes der Täufer hat auf keinen Namen getauft, sondern es war eine Taufe des Gerichtes und der Buße. Hier in Acta 2, 38 finden wir in den Lukasschriften zum erstenmal eine Taufe auf den Namen Jesu erwähnt. Bei Johannes soll die Läuterung durch das Gericht den Sündern die Sündenvergebung bewirken, als Tilgung ihrer Schuld. An unserer Stelle ist sie an den Namen Jesu geknüpft. M. E. ist ein allmählicher Übergang von der einen zur anderen Taufe überhaupt nicht denkbar. Es muß einen bestimmten Augenblick gegeben haben, an dem die Gestalt Jesu zu einem Glaubensobjekt, dem göttliche Verehrung zukommt, für die Jünger geworden ist. Dieser Augenblick, wo der Herr als „Kyrios" der Gemeinde erkannt worden ist, ist nach dem, was wir bereits im ersten Teil besprochen haben, von Lukas in dem Pfingstereignis gesehen worden. Es ergibt sich also folgender Zusammenhang: erst nachdem die Apostel den Heiligen Geist erhalten haben, ist die Taufe auf den Namen Jesu denkbar, da das volle Verständnis der Bedeutung seiner Person für die Gemeinde erst durch den Geistesbesitz ermöglicht wurde. Also muß anfangs für die Urapostel die Geistestaufe das Primäre gewesen sein, auf Grund derer sie erst die Taufe auf den Namen Jesu vollziehen konnten. Die Johannestaufe war ein „βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν", jetzt wurde die Taufe zu einem „βάπτισμα ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν". Das wird verständlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der Gedanke des neuen Bundes, den Gott durch Jesus mit den Jüngern geschlossen hatte, nach den Lukasschriften für diese erst zu Pfingsten gegenständlich geworden sein kann. Der Heilige Geist, der sich in der Taubengestalt in der Taufe Jesu als Zeichen des neuen Bundes niedergelassen hatte, ist jetzt auch zu den Jüngern als Geist des erhöhten Herrn gekommen. Hierin liegt schon eine Verheißung der Geistesvermittlung nach der Taufe auf den Namen des Herrn, diese hat also den sicheren Geistesempfang zur Folge.

Zu diesem Zusammenhang, der zwischen Taufe und Geistesempfang in Acta 2, 38 vorausgesetzt wird, steht der Bericht über die Tätigkeit des Philippus, sowie des Petrus und Johannes in Samaria, Kap. 8, im Widerspruch. Hier wird, 8, 16, ausdrücklich hervorgehoben, daß die Taufe auf den Namen des Herrn Jesus nicht die Geistesmitteilung zur Folge hatte, sondern diese erst durch die Handauflegung der Apostel erfolgt sei. Vielfach ist eine spätere Bearbeitung dieses Berichtes angenommen worden, so hält ihn Jüngst für unecht [2]). Diese Annahme würde dadurch gestützt werden, daß man, wie das die gesamte katholische, aber auch die kritisch eingestellte evangelische Auslegung dieser Stelle tut, eine ganz besondere apostolische Prärogative in diesem Bericht betont sieht. Eine solche kann aber nur aus der Anschauung einer späteren Zeit verständlich sein. Die Apostel haben von Anfang an eine bevorzugte Stellung in der Gemeinde inne gehabt, das läßt sich auf Grund der Schilderung der Apostelgeschichte nicht bestreiten [3]), und zwar gründete sich diese auf die erste Berufung als Zeugen Jesu, wie sie ja auch Augenzeugen seines Lebens, der Auferstehung und Himmelfahrt waren. Diese Ausnahmestellung ist auch dadurch zu erklären, daß sie in besonderem Maße als Erstlingsjünger des Geistes des Herrn mit der Fülle der Charismata ausgestattet erscheinen. Daher bedarf die Meinung, die Haupt [4]) vertritt, daß alles, was die Apostel tun, auch andere Gemeindeglieder tun sollen und können, durchaus einer Einschränkung. Es gab Charismata, die nicht jedem Gemeindegliede eigen waren, wir wissen aber von keiner Geistesgabe, deren Besitz wir nicht bei den Aposteln voraussetzen können. Andererseits ist es richtig, daß die Geistesmitteilung, die nach der Taufe auf den Namen Jesu erfolgt, keineswegs nur in Verbindung mit der Fürbitte und Handauflegung der Apostel sich vollziehen konnte [5]). Im Gegenteil legen die Apostel selbst nach Pfingsten gar kein Gewicht darauf, eigenhändig am Täufling den Taufakt auszuführen, so wird Paulus wohl von Ananias in Damaskus getauft worden sein.

2) Jüngst: „Die Quellen der Apostelgeschichte", 1895 S. 97 ff.

3) Vgl. auch Gal. 2, 9. Hier ist freilich auch Jakobus, der Herrenbruder, zu den „Säulen" der Gemeinde gezählt.

4) Haupt: „Zum Verständnis des Apostolats", 1896, S. 136.

5) Auch Paulus nennt unter den in I. Kor. 12, 4—11 aufgezählten Charismata keine Gabe der Geistesübermittelung.

Meistens erfahren wir überhaupt nicht, wer der Täufer gewesen ist. Das spricht dafür, daß wohl ursprünglich ein jeder Christ, der als vollwertiges Glied der Gemeinde galt, das Recht, die Taufe zu vollziehen, gehabt haben wird [6]. Erst später hat dieses Recht Einschränkungen erfahren. Nach der Didache wissen wir noch nicht, wem es zuerkannt worden ist [7]. Nach Ignatius von Antiochia wird dem Bischof gestattet, über die Taufberechtigung zu entscheiden [8].

Lukas kann nicht der Anschauung gewesen sein, daß es an Philippus gelegen habe, daß der Heilige Geist nicht gleichzeitig mit der Taufe den Samaritanern geschenkt wurde. Der ausdrückliche Hinweis in 8, 16 auf die Tatsache, daß noch auf keinen von ihnen der Heilige Geist gefallen war, trotzdem sie auf den Namen Jesu getauft waren, kennzeichnet diese Begebenheit als etwas Ungewöhnliches. Wir werden mit Harnack [9] annehmen müssen, daß es sich ursprünglich um zwei Berichte, den Philippusbericht [10] und die eingeschaltete Petruserzählung [11], gehandelt habe, die später verknüpft worden sind. Behm [12] ist der Anschauung, daß diese Verknüpfung erst von Lukas herstammt, der sie durch V. 16 geschaffen und damit irrtümlicherweise, ohne eine Tendenz zu verfolgen, den zeitlichen Abstand zwischen die Taufe durch Philippus und die Geistesmitteilung unter Handauflegung des Petrus gebracht habe. Stromberg [13] macht dagegen geltend, daß es eigentlich nur ein Hinausschieben der Schwierigkeit bedeutet, da die

---

6) Diese Anschauung ist auch deutlich bei Paulus I. Kor. 1, 17, festzustellen, wenn er den Korinthern schreibt: „Οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι“. Vgl. Stromberg a. a. O. S. 153, Anm. 4.

7) Didache 7.

8) Ignatius: „Ad Smyrn.“ 8, 2. Doch scheint auch nach Ignatius noch lange keine einheitliche Anschauung über die Berechtigung des Taufvollzuges bestanden zu haben. Tertulian: „De babtis.“ Kap. 17, wendet sich z. B. gegen die Taufe durch Frauen. Die Anhänger des Taufvollzuges durch Frauen berufen sich dabei auf die Acta Pauli et Theclae, und die in ihr berichtete Selbsttaufe der Thekla. „Acta Pauli et Theclae“ 25.

9) Harnack: „Die Apostelgeschichte“, S. 139 ff.

10) Acta 8, 4—13 und 26—40.

11) Acta 8, 14—25.

12) Behm: „Die Handauflegung im Urchristentum“, S. 33 f.

13) Stromberg a. a. O. S. 156 ff.

Annahme eines solchen irregulären Vollzuges der Taufe, die doch in so einem Falle dem späteren Redaktor oder Lukas zuzuschreiben sei, noch unerklärlicher wäre. Er sieht in diesem Bericht ebenfalls zwei zusammengearbeitete Einzelerzählungen, die aus verschiedener Zeit stammen und somit auch unterschiedliche Phasen der Entwicklung der Taufpraxis darstellen, die Lukas auf Grund der ihm seinerzeit bekannten Handhabung der Taufe überarbeitet habe. Ursprünglich habe es sich wirklich um eine Geistesmitteilung durch die Handauflegung des Petrus gehandelt, die nicht mit einer vorhergehenden Wassertaufe verbunden gewesen sei. Auch dieser Lösungsversuch des Problems scheint mir nicht gerechtfertigt, er beruht nämlich auf einer zu mechanisch an die Handauflegung gebundenen Form der Geistesübermittlung, die wir, wie uns sowohl der Pfingstbericht, wie Acta 4, 31 und die Erzählung von Kornelius beweisen, in so früher Zeit nicht annehmen können. Ist doch der Heilige Geist nach der Anschauung des Lukas eine freie Gabe des Herrn, die sich nicht einfach übertragen läßt, wie es Simon Magus annimmt.

Leider steht uns sehr wenig Material zur Beurteilung der ersten und ursprünglichsten christlichen Anschauung über den Geist, den der Christ in der Taufe erhält, zur Verfügung. Soviel läßt sich aber doch feststellen, daß in dieser Beziehung gerade keine schematische Verbindung des Geistesempfanges mit irgend einem Initiationsakt, sei es nun der Taufe oder der Handauflegung, bestanden habe. Wohl aber ist durch die Erfahrung ein solcher Zusammenhang von Anfang an gegeben gewesen. Das Pneuma Hagion und sein Besitz sind nicht Lehrbegriffe der ersten Christenheit, sondern ein Bewußtseinsinhalt, der auf Grund empirischer Erfahrung als unveräußerlicher Besitz bestand. Das Erfülltwerden vom Heiligen Geiste erfolgte nämlich erfahrungsmäßig in dem Augenblick, wo an dem Täufling ein Initiationsakt vollzogen wurde. Es ist das der Zeitpunkt der höchsten religiösen Spannung, an dem sich die Seele dem Herrn hingibt, um in der Taufe auf seinen Namen sich ganz seiner Herrschaft zu unterstellen, und sie empfängt den vollen Beweis der Macht des Herrn im Heiligen Geist.

Aus diesem Grunde finden wir im N. T. Aussagen, die das Erfülltwerden mit dem Heiligen Geiste unmittelbar mit der Taufe auf den Namen Jesu in Verbindung setzen, so u. a. Acta 2, 38;

Joh. 3, 5; Tit. 3, 5. Vor allem beweisen das die Aussagen des Paulus, der in der Taufe das reale Verbundensein mit Christus, natürlich durch seinen Geist, der den Christen in der Taufe übermittelt wird, sieht. Am ausgesprochensten ist es I. Kor. 12, 13 hervorgehoben, die Gemeindemitglieder sind zu einem Leibe geworden, indem sie „ἐν ἑνὶ πνεύματι" getauft sind [14]). Einen besonderen Akt der Handauflegung erwähnt Paulus dabei nicht. Wohl mag er einen solchen als selbstverständlich voraussetzen, jedoch bietet ihm die sakramentale Handlung der Taufe selbst, das Untertauchen, „βαπτίζειν", das Bild, an das er anknüpft, und nicht der Akt der Handauflegung. Richtig ist es, wenn Behm darauf hinweist, daß auch in Acta 2, 38; Tit. 3, 5 und Joh. 3,5 Taufe und Geistesmitteilung nicht als vollkommen identische Faktoren empfunden werden [15]); daß aber dann diese Geistesübermittlung unter Handauflegung stattfinden mußte, ist an diesen Stellen durch nichts angedeutet.

Acta 8, 18 f. und 19, 6 steht freilich der Geistesempfang in direkter Beziehung zur Handauflegung, und Behm zieht richtigerweise noch die Geistesausrüstung der Missionare Acta 13, 3 heran. Die Konsequenz jedoch, die von ihm gezogen wird, daß die Ausrüstung mit dem Heiligen Geist ursprünglich nichts mit der Taufe zu tun habe, ist, wie wir gesehen haben, nur bedingt berechtigt [16]).

Wie Acta 2, 1 ff.; 4, 31; 10, 44 sowie die Mehrzahl der Stellen, wo von einem plötzlichen Erfülltwerden der Jünger die Rede ist, beweisen, ist auch der Geistesempfang keineswegs mechanisch an die Handauflegung gebunden.

Der Sinn der Sitte der Handauflegung steht auch nicht in ausschließlichem Zusammenhang mit einer Geistesübermittlung. Es ist das der alte jüdische Brauch der bei der Amtsübertragung z. Z. Hillels allgemein geübten „סְמִיכָה", der bereits Nu. 27, 18—23 erwähnt wird [17]). Auch im Opferkult, besonders bei

---

14) Vgl. Sokolowsky: „Geist und Leben nach den Schriften des Paulus", Inauguraldissertation, Dorpat, 1903, S. 98 f.

15) Behm a. a. O. S. 165 f. A. Seeberg: „Der Katechismus der Urchristenheit", 1903, S. 214.

16) Behm a. a. O. S. 164 f., ebenso Brückner: „Geist und Geistesgaben i. N. T." R. G. G. Bd. II, S. 1210.

17) Schürer: „Die Geschichte d. jüd. Volkes", Bd. II, S. 251, Anm. 38.

der Austreibung des Sündenbockes, dem Asasel, in die Wüste, Lev. 16, 21 und der daran anknüpfenden Feier des Versöhnungstages, hat die Handauflegung eine gewisse Rolle gespielt [18]). Der Gedanke der Übertragung [19]) ist mit dieser Handauflegung verbunden, Dt. 34, 9 handelt es sich offensichtlich um eine Geistesübertragung, während Gen. 48, 14 es die Macht des Segens ist, die durch diese Handlung verliehen wird. Hierbei ist die Vorstellung einer realen Kraftübertragung durch die Hand noch dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Segen der rechten Hand als kräftiger als der der linken Hand gilt [20]).

Auch in den Evangelien wird berichtet, daß Jesus beim Heilen der Kranken vielfach seine Hand auf diese gelegt habe, ebenso wie er die Kinder, die zu ihm gebracht wurden, durch Handauflegung segnete [21]). In der Apostelgeschichte kann Acta 6, 6 als Übertragung des Amtes aufgefaßt werden, dabei mag der Gedanke der Geistesmitteilung vielleicht mit anklingen, wie das Acta 13, 3 sicher der Fall ist.

Wenn wir festgestellt haben, daß die Taufe wie die Handauflegung als Zeichen der Geistesübermittlung und als gewisse Garantie des Geistesempfanges anzusehen sind, ja bei Paulus mit der Taufe der Heilige Geist in den Täufling einzugehen scheint, so ist das der Erfolg der Erfahrung, nicht aber einer Theorie über die Taufe. Diese Erfahrung haben die Jünger aber nicht erst allmählich gemacht, sondern nach Acta 2, 38 müßte man annehmen, daß diese Sicherheit in dem Pfingsterlebnis selbst begründet sei. Das war auch in der Regel der Fall, daß mit der Taufe auf den Namen Jesu auch die Gabe des Geistes dem Täufling zuteil wurde, allein es kamen auch Einzelfälle vor, in denen entweder der Geist nicht gleichzeitig mit der Wassertaufe den Täuflingen geschenkt wurde, wie das Kap. 8 der Fall ist, oder bereits vor dem Taufvollzuge auf die gläubig gewordenen nie-

---

18) Vgl. hierzu die bei König „Theologie des A. T." 1922, S. 304 angeführte Literatur.

19) Der Gedanke der Beschlagnahme oder der Eigentumserklärung mag in manchen Fällen mit der Handauflegung verbunden sein. Vgl. Köberle: „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel", 1905, S. 320 f., Anm. 1.

20) Vgl. Procksch: „Die Genesis", 1913, S. 361.

21) Vgl. Behm a. a. O. S. 9—18.

derfiel, so in Acta 10 bei der Bekehrung des Kornelius. Dieses Ereignis vergleicht Petrus mit dem Pfingstwunder wohl deshalb, weil hier auch ohne vorhergehenden Taufakt die Geistestaufe stattgefunden hat.

Da die zuletzt erwähnten Fälle doch immer nur Ausnahmen waren, so hatte die Mehrzahl der Gläubigen mit dem Initiationsakt der Taufe, resp. einer darauf folgenden Handauflegung, den Geist des Herrn empfangen, wodurch für sie die Taufe erst zum Sakrament der realen Geistesübermittlung und zur Stunde der Neuschöpfung und Wiedergeburt wurde.

Sehr schwierig ist nun die Feststellung des Tatbestandes, der in dem in Acta 19, 1—7 erzählten Vorfall mit den sog. Johannesjüngern vorliegt. Unter den Lösungsversuchen der in diesem Abschnitt enthaltenen Probleme ist der, den Stromberg vorschlägt, sehr eigenartig. In eingehender Untersuchung sowohl von 19, 1—7 als auch 18, 24—28 kommt er zu folgenden Schlüssen [22]): die Erzählung über Apollos, 18, 24—28, steht wohl in innerem Zusammenhang mit dem folgenden Bericht von den Johannesjüngern, auch Vers 25 besteht zu Recht und ist keine redaktionelle Entstellung durch den Verfasser, sondern das, was unter „τὸ βάπτισμα Ἰωάνου“ verstanden worden ist, ist gar nicht die Taufe, die Johannes selbst geübt hat, sondern die Urform der christlichen Taufe, mit der, wie bei der Johannestaufe, die Handauflegung und der Geistesempfang noch nicht verbunden gewesen sind. Ebenso verhält es sich nach Stromberg mit den sog. Johannesjüngern, die auch eigentlich Christen sind, da sie ja Jünger genannt werden, die Gabe des Heiligen Geistes aber nicht mit der Taufe erhalten haben, da sie wohl von Apollos in derselben alten Taufform, die die Taufe des Johannes genannt wird, getauft sind. Die Antwort auf die Frage des Paulus, die diese Jünger in Vers 2 geben: „ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν“, erklärt er so, daß diese Zwölf damit sagen wollten, sie wüßten nicht, daß der Heilige Geist bei der Taufe beteiligt sei. Vers 4 hält er für einen Einschub von der Hand des Lukas, der nun an die Taufe des Johannes anknüpft und diesen Ausdruck selbst mißverstanden hat, als die Taufe, die Johannes verkündigt habe. Nochmals getauft seien die Zwölf aber, weil sie ihrem ganzen Wesen nach verraten hätten,

22) Stromberg a. a. O. S. 140—152.

daß der Heilige Geist in ihnen nicht wirksam war. Nach 18, 25 war letzteres bei Apollos nicht der Fall, weswegen auch die Wiederholung der Taufe in der neuen Form in Verbindung mit der Handauflegung unterbleiben konnte.

Diese eigenartige Auslegung, deren Schwächen offensichtlich sind [23]), ist dennoch durchaus beachtenswert, wenn sie sich auch nicht eignet, als Ausgangspunkt zu der Feststellung einer urchristlichen Taufform zu dienen. Trotzdem ist sie nicht gewaltsamer als manche übliche Erklärung dieser überaus schwierigen Stelle, in der jedenfalls irgend ein Irrtum vorliegen muß. Die Frage ist aber durchaus berechtigt, ob es sich hier überhaupt um Johannesjünger handelte. Vielleicht bestand ein anderer Zusammenhang zwischen Apollos und diesen Leuten, der später fälschlich von Lukas, der überhaupt die Johannestätigkeit der Wirksamkeit Jesu gegenüberstellt, in der gemeinsamen Johannestaufe gesehen wurde. Etwas muß an der Predigt des Apollos in Korinth doch eigenartig gewesen sein, weil sich Paulus hauptsächlich mit den Leuten, die Apollos als ihren Apostel verehrten, auseinandersetzen mußte, I. Kor. 3, 1—19. Wenn wir noch 1, 10—17 berücksichtigen, läßt sich vermuten, daß gerade mit der Art der Verkündigung oder dem Vollzuge der Taufe die Auseinandersetzung mit Apollos zusammengehangen haben könnte.

Meines Erachtens müssen wir aber vorsichtig sein und weder aus dem Vorhandensein von Johannesjüngern in Ephesus, noch aus dieser dunklen Stelle überhaupt irgendwelche Konsequenzen ziehen. Das einzige, was sich mit Bestimmtheit sagen läßt, ist, daß der Verfasser des uns vorliegenden Berichtes der Anschauung gewesen sein muß, daß in der Verkündigung wie in der Taufe des Johannes dem Heiligen Geist keinerlei Bedeutung zugemessen worden ist.

Was wir über den Sinn der Taufe, wie sie in der ersten Zeit von den Gemeinden geübt wurde, aus den Lukasschriften erfahren, ist nicht viel. Sie gilt als unerläßlicher Akt zur Aufnahme in die Christenheit, mit ihr scheint meistenteils der Empfang des Heiligen Geistes verbunden gewesen zu sein, der sie eigentlich erst vollwertig machte. Daher werden auch wohl, ebenso wie bei Pau-

---

23) Z. B. die gewaltsame Auslegung der Antwort der Johannesjünger 19, 2, wie überhaupt des Begriffes der Taufe des Johannes.

lus, alle wahren Christen als des Heiligen Geistes teilhaftig angesehen. Mehrfach wird als Zeichen der Geistesübermittlung eine auf das Wasserbad folgende Handauflegung erwähnt. Es ist eine Taufe auf den Namen Jesu, also wird sie einerseits unter Anrufung dieses Namens vollzogen worden sein, andererseits als Zeichen der Unterstellung unter die Gewalt Jesu Christi und damit der Zugehörigkeit zu ihm zu bewerten sein. Da die Ausgießung des Heiligen Geistes als Zeugnis für die Gläubigen angesehen wird (vgl. Acta 10, 46 ff., 11, 15 f.), unter Hinweis auf die Verheißung der Geistestaufe, so ist wohl im Kommen des Heiligen Geistes gleichzeitig eine Zustimmung des Herrn zur Aufnahme des Gläubigen in seine Gemeinde gesehen worden. Lukas leitet diese Taufe aus der Johannestaufe ab, zu der die christliche, auf den Namen Jesu vollzogene, in Gegensatz tritt, indem sie sich als Gnadentaufe von ersterer hauptsächlich durch die mit ihr meistens zusammenfallende Geistesverleihung unterscheidet.

Diese Geistestaufe ist als Anknüpfung an die Heilstatsache der Taufe Jesu, der Verheißung der Geistestaufe und der Erfüllung dieser „ἐπαγγελία τοῦ πατρός" am Pfingsttage zu verstehen. Dieser Zusammenhang wird durch die Erfahrung des einzelnen Täuflings bestätigt. Durch die Taufe auf den Namen Jesu wird auch eine direkte Beteiligung des erhöhten Herrn am Taufakt, wohl gerade durch die Sündenvergebung und Geistesverleihung, vorausgesetzt sein.

Vielfach äußerte sich der Geistesempfang in Glossolalie und Prophezeien, was als realer Beweis der Kraft dieses Geistes besonders hervorgehoben ist. Es hat aber auch andere Merkmale gegeben, die den Geistesbesitz verraten haben und auf dem Gebiet der sittlich-religiösen Neuschaffung des Menschen liegen (vgl. Acta 19, 2).

Auf einen ausdrücklichen Taufbefehl stützt sich Lukas ebensowenig, wie Paulus ein solcher bekannt gewesen zu sein scheint [24]), trotzdem ist es nicht ausgeschlossen, daß die trinitarische Taufformel, wie wir sie Mt. 28, 19 im Taufbefehl finden, schon früh im Gemeindegebrauch eingeführt war. Der Ausdruck „εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ" [25]) oder ähnliche, die eine unitarische

24) I. Kor. 1, 17.
25) Vgl. die Untersuchungen Heitmüllers: „Im Namen Jesu", 1903.

Formel anzudeuten scheinen, schließen den Vollzug der Taufe unter einer trinitarischen Taufformel nicht unbedingt aus [26]). Es wäre freilich anzunehmen, daß wenigstens die Andeutung einer solchen in der Apostelgeschichte zu finden sein müßte, was nicht der Fall ist.

Es ist vielfach versucht worden, die Gedanken über die Bedeutung der Taufe, die wir in den paulinischen Briefen finden, als einen Ausfluß spezifisch paulinischer Theologie, die ganz neue Gesichtspunkte in den urchristlichen Taufritus hineinlege, zu beurteilen. Wie wenig wir auch aus den Lukasschriften über den Gehalt der Taufe selbst und ihre Bedeutung erfahren, so genügt es doch, um nachzuweisen, daß Paulus kaum neue Momente bei der Beurteilung der Taufe herangezogen haben kann, die nicht schon in der Gemeindevorstellung von diesem Sakrament, wenigstens als Keim, enthalten gewesen wären. Die Taufe als reales Sakrament [27]), wie sie uns aus den paulinischen Briefen bekannt ist, findet sich auch in den Acta, soweit es sich nicht nur um eine Wasser-, sondern auch gleichzeitig um eine Geistestaufe handelt. Die letztere setzt jedoch Paulus stets voraus. Wenn Paulus von dem in der Taufe vermittelten Unterpfande des Heiligen Geistes spricht, II. Kor. 1, 22 [28]), so ist es ein ähnlicher Gedanke, der in Acta 2, 33 anklingt, wo die Geistesausgießung als Gewähr für die Erhöhung des Herrn angesehen wird. Somit ist auch der Heilige Geist, der in Verbindung mit der Taufe auf den Täufling niederfällt, als Erweis der Heilstatsache der Erhöhung des Herrn zur Rechten Gottes, zur Erlösung der Menschheit, zu betrachten.

Die Taufe wird in den Lukasschriften freilich nicht ein „Sie-

---

26) Vgl. Rendtorff: „Die Taufe im Urchristentum im Licht der neueren Forschungen“, 1905, S. 38 f. Die Didache bringt 7, 1—3 die trinitarische Formel, nennt aber 9, 5 die Christen „οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου“. Das besagt soviel, als daß auch nach Einführung der trinitarischen Formel, die schon aus Justin Apol. 1, 61 zu belegen ist, die Christen doch noch „die auf den Namen Jesu Getauften“ heißen.

27) Natürlich ist unter einem Sakrament nicht etwas Magisch-Mechanisches zu verstehen. So Heitmüller: „Im Namen Jesu“, S. 273, oder etwas naturhaft Wirkendes, sondern die reale Übermittlung eines Heilsgutes mit der Taufe.

28) Daß hierbei an die Taufe zu denken ist, beweisen solche Ausdrücke wie „χρίσας ἡμᾶς“ und „σφραγισάμενος ἡμᾶς“, vgl. Epheser 1, 13 f.; II. Kor. 5, 5.

gel" oder eine „Besiegelung" genannt [29]), diese Bezeichnung ist aber in Anlehnung an die jüdische Beschneidung von den Christen übernommen worden und weist darauf hin, daß die Taufe an die Stelle der Beschneidung bei den Christen getreten ist. Dieser Gedanke, der selbstverständlich keine spezifisch paulinische Vorstellung enthält, sondern als Allgemeingut der ersten Christen bezeichnet werden kann, findet bei Paulus noch seinen Ausdruck im Gedanken vom neuen Bunde, den wir in dem Bericht über die Jordantaufe Jesu auch in den synoptischen Evangelien festgestellt haben. Ebenfalls ist die Taufe, als Salbung gefaßt, den Lukasschriften keine fremde Bezeichnung, da Lk. 4, 18 bei der Erwähnung der Salbung des Messias mit dem Geiste eine Beziehung zur Taufe Jesu vorliegt, ebenso auch in Acta 4, 27; 10, 38 finden wir diesen Gedanken wieder.

Vor allem ist sowohl in der Apostelgeschichte wie in den paulinischen Briefen der Wert auf den Geistesbesitz, der mit der Taufe eintritt, gelegt und nicht auf das Taufwasser als heiligendes Element, wie das bei der von Apulejus beschriebenen Isisweihe der Fall ist, in der der Myste mit einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit überrieselt wird [30]).

Der Gedanke des Sterbens in der Taufe und der Wiederbelebung durch den Heiligen Geist, der freilich schon von Anfang an eine Rolle in der christlichen Taufvorstellung gespielt hat, ist mit dem Gerichtsgedanken der Johannestaufe und der Gnadenbotschaft durch den Geist in der Jordantaufe Jesu zum Ausdruck gebracht. Als Akt von großem sittlichen Ernst und nicht zur Erlangung von überschwenglicher Glückseligkeit ist die Taufe in den ersten Jahrhunderten angesehen worden, so daß sich Gläubige oft erst in hohem Alter dazu entschlossen haben, sich taufen zu lassen, weil sie sich

29) Später scheint „σφραγίς" ein allgemein gebräuchlicher Terminus zur Bezeichnung der Taufe geworden zu sein. Vgl. „Acta Pauli et Theclae" 25. Hierzu Stromberg a. a. O. S. 89—104.

30) Apulejus: „Metamorphosen", 11, 21 ff. Eher könnte die Bezeichnung des Titusbriefes, der die Taufe ein „λουτρὸν παλιγγενεσίας" nennt, sowie die Zusammenstellung von „αἷμα, ὕδωρ" und „πνεῦμα", I. Joh. 5, 6 f., oder das Geborenwerden aus Wasser und Geist, Joh. 3, 5, an die griechischen mystischen Vorstellungen von der Wunderwirkung des Taufwassers erinnern, aber auch in diesen Aussagen sind es ganz andere Vorstellungen, die ihnen zugrunde liegen, und die der griechischen mystischen Welt fremd sind.

der großen Verantwortung, die mit diesem Akt verbunden war, bewußt gewesen sind. Wie ganz anders ist das Bild, das uns Apulejus von dem Mysten entwirft, der sich vor Ungeduld verzehrt, möglichst bald die Isisweihe zu empfangen, um die schönsten Stunden seliger Verzückung zu genießen, und dann wieder voller Trauer in das Leben zurückzukehren.

Der Gedanke des Sterbens des alten, wie der Auferstehung eines neuen Menschen in der Taufe ist in den Lukasschriften nicht zu belegen, wiewohl wir keinen Grund haben, anzunehmen, daß er den Kreisen des Lukas oder seiner Gewährsmänner fremd gewesen sei. Auch über das persönliche Verhältnis, in das der Getaufte zu seinem Herrn und Meister tritt, ist nichts direkt gesagt, doch kann manches über dieses Verhältnis mühelos erschlossen werden.

VII. Der Pfingstgeist und seine Wirkungen in der Apostelgeschichte.

Wie wir im ersten Teil hervorgehoben haben, steht die letzte Heilsepoche des Geistes, die mit dem Pfingsttage anbricht, für Lukas im Mittelpunkt des Interesses, daher ist auch der Pfingstgeist, wie er in den christlichen Gemeinden fortwirkte, für ihn die typische Erscheinungsform des Heiligen Geistes überhaupt. Von ihr ist auch auszugehen, wenn wir die Vorstellungen von dem Wesen und Wirken des Heiligen Geistes aus den Lukasschriften kennenlernen wollen. Also weder von dem Geburtswunder Jesu, noch von dem Heiligen Geist in der Taubengestalt, in der er sich auf Jesus herabließ, dürfen wir Schlüsse auf die lukanische Auffassung vom Pfingstgeist ziehen. Aus eigener Erfahrung hat Lukas den Heiligen Geist, der die christlichen Gemeinden beherrschte, gekannt und seine Großtaten in der Apostelgeschichte verherrlicht.

Es ist auch schon erwähnt worden, daß hauptsächlich die am deutlichsten wahrnehmbar in Erscheinung tretenden Wirkungen des Geistes in den Acta erwähnt werden. Trotzdem wäre es verfehlt, aus diesen einzelnen Symptomen auf die lukanische Anschauung vom Wesen des Geistes selbst schließen zu wollen und dabei die auffälligsten als besonders typische in erster Linie zu berücksichtigen. In der Einleitung ist darauf hingewiesen wor-

den, daß es die Eigentümlichkeit der Anschauung der ersten Christen von diesem Heiligen Geiste ist, daß sie alle, trotz der Mannigfaltigkeit der Symptome, sich bewußt sind, von ein und derselben göttlichen Macht beherrscht zu sein, die in ihnen allen wirkt und sie zu einer Gemeinde zusammenschließt. Nach dem Wesen dieses Gemeinsamen des christlichen Geistes gilt es auch in der Schilderung der Apostelgeschichte zu forschen, um von hier aus Schlüsse auf die vorliegenden Anschauungen über den Geist selbst zu ziehen.

1. Das Erlebnis des Geistesempfanges und die neugestaltende Kraft des Heiligen Geistes.

Im Pfingstbericht und der folgenden Petrusrede werden von Lukas die erste Geistesausgießung und deren unmittelbare Wirkungen beschrieben und ihre Bedeutung, die sie für die Jesusjünger gehabt haben, erklärt. Auf die großen inneren Vorgänge, die sich während dieses Ereignisses im Seelenleben der Apostel abgespielt haben, lassen sich nur indirekte Schlüsse ziehen. Wir sind darauf angewiesen, zwischen den Zeilen lesen zu müssen. Trotzdem ist dieser Weg zu beschreiten, um zu der wesentlichen Bedeutung, die dieses Ereignis für das Innenleben jedes einzelnen der Apostel hatte, vorzudringen.

Vom Himmel her kam diese Kraft über die Apostel, so daß jeder von ihr erfüllt war. Dieser Geist, der ihr eigenes Ich zurückdrängte, zwingt sie zum Reden, so daß nicht sie es sind, sondern der Heilige Geist selbst, der aus ihnen spricht. Auf Grund dieser Beschreibung könnte man fragen, ob überhaupt von einem Erlebnis der Apostel gesprochen werden kann, denn bei einem solchen wird doch das menschliche Ich als der aufnehmende Teil vorausgesetzt, während hier eine direkte Ausschaltung des natürlichen Geistes der Apostel vorzuliegen scheint. Eine Analogie könnte man in der Vorstellung von der Einwirkung der Dämonen auf den Menschen sehen. Gewiß, diese und andere Stellen der Lukasschriften legen eine solche Deutung nahe. Dennoch, wenn wir diese Seite der Wirkung des Heiligen Geistes auf die Jünger, die als willenlose Wesen gleichsam zwangsläufig unter dem Einfluß einer fremden Gewalt handeln, zu einseitig betonen, erhalten wir ein Zerrbild, das nicht der lu-

kanischen Anschauung ganz entsprochen haben kann. Freilich hat Lukas in den Erzählungen der Apostelgeschichte das ganze Handeln und Wirken der Jünger ausdrücklich als vom Heiligen Geiste beeinflußt darstellen wollen. Nicht durch Menschenkraft, sondern durch Gotteskraft ist die Ausbreitung der Verkündigung veranlaßt, und der Herr ist es selbst, der durch seinen Geist ein Zeugnis vor aller Welt für seine Sendboten ablegt. Auch nicht aus eigener menschlicher Vollmacht handeln und reden sie, sondern der Heilige Geist gibt ihnen das Recht und die Pflicht dazu.

Erinnern wir uns dessen, was wir über das Logion von der Sünde wider den Heiligen Geist festgestellt haben. Eine solche Sünde ist also möglich. Eine Auflehnung gegen die göttliche Kraft des Geistes ist denkbar, wenn sie auch als die eine unvergebbare Sünde gilt. Wir haben gesehen, daß in der Anschauung von der Vergewaltigung durch Dämonen die direkte Frage nach der Schuld und Sünde, die mit ihr verbunden sein könnte, nirgends im Neuen Testament gestellt wird, wohl aber die Ablehnung des Geistes und seine Lästerung als die Schuld gilt, die der Mensch auf sich laden kann. Daher muß das Verhältnis der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu dem Heiligen Geiste ein anderes gewesen sein als zu den Dämonen. Wie auch Paulus die Thessalonicher davor warnt, den Heiligen Geist zu „dämpfen“ [1]), so ist ein Sichhingeben oder Verschließen vor diesem Geiste, ein Anfachen oder Unterdrücken desselben nicht ausgeschlossen. Das menschliche Ich muß sich mit dem Heiligen Geiste auseinandersetzen und ihn bejahen oder verneinen.

Damit tritt die andere Betrachtungsweise von diesem Pneuma Hagion, als dem Übermittler und unwiderlegbaren Erweise des Inhaltes einer göttlichen Offenbarung, in unseren Gesichtskreis. Wie die Jünger, selbst nachdem sie durch die Erscheinung des Auferstandenen sich wohl von der Realität dieses Geschehens überzeugen mußten, dennoch aber diesen Christus als ihren Heiland und Herrn hätten ablehnen können, so wäre es denkbar, daß auch die Apostel zu Pfingsten wohl von der Tatsächlichkeit und Göttlichkeit des Geistes überzeugt worden wären, sich aber dennoch nicht seiner Führung anvertraut hätten. Der Geist stellt sie vor die Entscheidung für oder wider. Diese Alternative, die in

1) I. Thess. 5, 19: „τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε“.

der Verheißung auf diese Zeit in Lk. 12, 8 enthalten ist, wird als eine Entscheidung für oder wider Christus gekennzeichnet. Weil der Geist, wie es sich aus der Petrusrede entnehmen läßt, die Offenbarung und den Beweis von der Erhöhung Jesu zum Christus und Herrn enthält, entsteht die Frage, ob sich die Jünger dem Herrschaftsanspruch, den ihr Meister vom Himmel her noch über seine Jünger erhebt, fügen wollen, oder ihm die Gefolgschaft versagen. Auch Paulus, der im Geist gebundene Apostel, hat sich durch den Geist des Herrn selbst binden lassen müssen.

Gunkel macht eine bedingt richtige Feststellung, wenn er sagt: „Es handelt sich also bei den ἐνεργήματα τοῦ πνεύματος nie um Einwirkungen Gottes auf die Natur, sondern Wirkungen auf den Menschen, welche entweder sein inneres Leben ausschließlich angehen, oder um solche, die ihn zugleich befähigen, in gewissen Machttaten des Geistes handelnd aufzutreten [2].“ Nur bedingt richtig ist diese Behauptung, da Gunkel sie auch auf das A. T. bezieht, wo er freilich selbst eine Anzahl von Ausnahmen feststellt, zu denen wir noch einige hinzufügen könnten, da im A. T. der Geist Jahves deutlich die Spuren der ursprünglichen kosmischen Bedeutung der „רוּחַ“ aufweist und somit auch als Sturm, den Gott sendet, erscheint [3]. Ebenso kann diese Feststellung auch im N. T. nur auf dem Pneumabegriff in seiner Bedeutung als heiliger Gottesgeist bezogen werden [4]. Das Pneuma Hagion ist in erster Linie eine Kraft, die ihre Wirkung auf den inneren Menschen ausübt und erst durch das menschliche Medium in das Geschehen der Außenwelt eingreift. Aber auch das Eingehen in den Menschen ist ein andersartiges als das der Dämonen. Der Heilige Geist tritt in Beziehung zur sittlichen Persönlichkeit des Menschen. Weinel spricht freilich seine Verwunderung darüber aus, daß der Heilige Geist nur selten im N. T. zu dem sittlichen Leben der Gemeinden in Beziehung gesetzt ist [5]. Darin schließt er

---

2) Gunkel: „Die Wirkungen des Heiligen Geistes“, 1888, S. 6.

3) So ist wohl auch der Geist des Gerichtes und der Vertilgung Jes. 11, 4 zu verstehen, wie II. Thess. 2, 8 das Pneuma „ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ“ nicht der Heilige Geist ist.

4) Auch hierhin gibt es eine Ausnahme in den Lukasschriften, Acta 8, 39, die Entrückung des Philippus.

5) Weinel: „Biblische Theologie des N. T.“, 1921, S. 494.

sich der sehr verbreiteten These Gunkels an, die in den weitesten Kreisen Anerkennung gefunden hat. Gunkel schreibt: „Es ist eine bekannte Beobachtung, daß der Geist nach der populären Anschauung ... nicht wie bei Paulus das Prinzip des christlichen religiös-sittlichen Wandels ist, daß der Geist also nicht als Autor aller christlichen Handlungen gedacht wird; und wenn Gloel (a. a. O. p. 239 f.) [6]) meint, daß nach der Apostelgeschichte das gesamte ‚religiöse und sittliche Gemeinschaftsleben der ersten Gemeinde' eine Auswirkung des Geistes sei, so ist diese Behauptung weder aus der Pfingstgeschichte zu erweisen, wo der Geist direkt nur Glossolalie und Prophetie wirkt, noch aus 2, 42—47, wo keine Silbe andeutet, daß der geschilderte Zustand der Gemeinde vom Geist herrühre." ... „So haben wir das Recht, selbst die Frage aufzuwerfen: werden in der christlichen Urgemeinde überhaupt sittliche oder religiöse Funktionen vom Geiste abgeleitet [7])?" In der Beantwortung dieser Frage kommt Gunkel zu folgenden Resultaten:

1. „Die gewöhnlichen religiösen Funktionen des einfachen Christen werden nicht als Gaben des Heiligen Geistes empfunden [8])."
2. „Mit einer religiösen Beurteilung der Geschichte, welche von Gott zu seinen seligen Zielen hingelenkt wird, hängt die Anschauung vom Geiste gar nicht zusammen [9])."
3. „Es ist das geheimnisvoll Mächtige im menschlichen Leben, was vom Geiste Gottes abgeleitet wird [10])."
4. Zusammenfassend stellt er fest: „Die Konstatierung einer Geisteserscheinung erfolgt nicht in dem Schema von Mittel und Zweck, sondern in dem von Ursache und Wirkung. Nicht um den Weltplan Gottes zu verstehen, glaubt man an den Geist, sondern um das Vorhandensein gewisser, zunächst unerklärlicher Erscheinungen mit Zuhilfenahme eines überweltlichen Faktors erklären zu können."

---

6) J. Gloel: „Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus", 1888.
7) Gunkel: „Die Wirkungen des Heiligen Geistes", S. 6 f.
8) Derselbe a. a. O. S. 9.
9) Derselbe a. a. O. S. 13.
10) Derselbe a. a. O. S. 22.

Wie stellen wir uns zu diesen Behauptungen Gunkels?

Besinnen wir uns darauf, was wir in der Einleitung über die Mannigfaltigkeit der Erscheinung und gleichzeitige Einheit des Geistes gesagt haben. Das Gemeinsame in dem Geisteserlebnis ist für das Bewußtsein der ersten Christen in diesem Geiste, der sie beseelt, etwas von dem Wesen des erhöhten Herrn erhalten zu haben. Von ihm und seiner Erhöhung ein Zeugnis zu besitzen, ist der Grund des Jubels, in den Petrus in der Pfingstrede ausbricht.

Von hier aus haben wir die Zusammenfassung Gunkels (Punkt 4) dahin zu beantworten. Gewiß glaubten die Jünger nicht an den Geist, um durch ihn den Weltplan Gottes zu verstehen, sie konnten es auch gar nicht, da der Geist selbst kein Glaubenspostulat ist. In dem Besitz dieser Gotteskraft offenbarte sich ihnen aber der Heilsplan Gottes. Gleichzeitig erkannten sie, daß es eine Kraft vom Himmel her und ein Geist vom Geiste Jesu war, der sich ihrer bemächtigt hatte. In der Konstatierung der Erscheinungen, die vom Heiligen Geiste hervorgerufen wurden, können wir überhaupt nicht ein solches Schema wie Mittel und Zweck oder Ursache und Wirkung annehmen. Es ist im Bewußtsein des Einzelnen, der mit dem Geiste in Berührung kam, gegeben gewesen, daß er empfand, es mit der göttlichen Kraft des Geistes zu tun zu haben. Das wichtigste Merkmal aber bleibt, daß die Jünger diese Erscheinung mit Gott oder Christus in Verbindung bringen mußten.

Punkt 2, den Zusammenhang der Vorstellung vom Heiligen Geiste in seiner Beziehung zu der religiösen Beurteilung des Wirkens Gottes in der Geschichte betreffend, haben wir ausgiebig in dem ersten Teil dieser Arbeit behandelt, auf den wir hier verweisen. Es ist in den Acta meines Erachtens keine einzige Aussage über den Heiligen Geist oder eine Geisteswirkung enthalten, die nicht in direkter oder indirekter Beziehung zur Heilsgeschichte steht. Sollte Gunkel der Anschauung sein, daß es erst die Auffassung des Lukas gewesen sei, die unter diesem Gesichtspunkte anders geartetes Material verarbeitet habe, so sei darauf hingewiesen, daß es doch unverständlich ist, wie in dem Wirken des Geistes Gottes, gerade des Gottes, der als der Lenker eines Volkes angesehen wurde, keinerlei Zusammenhang mit

diesem seinem Heilsplan bestanden haben könnte. Von der jeweiligen Gottesvorstellung läßt sich die des göttlichen Geistes nicht trennen, ebensowenig wie von der Anschauung, die von der Person Christi in der Urgemeinde bestanden hat, sich der Begriff des Pfingstgeistes lösen läßt. Wild wuchernde pneumatische Erscheinungen, wie sie in der Korinthergemeinde aufgetreten sind, die selbst in der Verfluchung Jesu ihren Ausdruck gefunden zu haben scheinen, können nur auf Grund noch bestehender heidnischer Vorstellungen erklärlich sein. Solchen Ekstatikern spricht aber Paulus auch den Besitz des christlichen Geistes ab [11]).

Es ist nicht richtig, wenn Gunkel die Ansicht vertritt, daß der Pfingstgeist nur Glossolalie und Prophezeiung gewirkt habe. Worin besteht denn diese Prophezeiung? Es ist doch die Verkündigung von dem Herrn, wie sie in der Petrusrede vorliegt, das „εὐαγγελίζεσθαι“. Das Auftreten der Jünger zeugt selbst in dieser tumultuarischen Form von dem überschwänglichen Erlebnis, das sie gehabt. Alle Rücksichten und ihre Furcht vergessend treten sie offen mit ihrer Predigt hervor. Was hat also der Geist als erstes äußerlich wahrnehmbares Zeichen einer inneren Umwandlung bewirkt? — Die „παρρησία“. Er hat furchtsame Leute zu mutigen Bekennern gemacht, weil das Band, das zwischen ihnen und ihrem Meister bestanden hatte, das am Tage der Himmelfahrt zerrissen schien, jetzt im Geiste neu geknüpft wurde. Sie hatten Vollmacht erhalten, freimütig vor aller Welt für ihren Herrn, den Erhöhten, einzutreten.

Von hier aus müssen wir auch an die sittlich erneuernde Kraft des Pfingstgeistes herantreten. Das Bild des verschüchterten Jüngerkreises verändert sich mit einemmal. Die Predigt von dem Herrn erhält eine werbende Kraft. Es schließt sich eine Gemeinde zusammen, die reißend an Anhang gewinnt.

Auf die Stimmung, die in dieser Gemeinde herrschte, läßt Lukas in seiner Erzählung nur flüchtige Streiflichter fallen. „Χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς“ heißt es in Acta 4, 33 [13]). Kurz vor-

11) Vgl. I. Kor. 12, 3.
12) Acta 4, 31.
13) Vgl. Acta 2, 46 f., auch hier die Freude über die Gnade, die ihnen im Heiligen Geiste zuteil wurde.

her ist aber in Vers 31 eine Geistesausgießung erwähnt. Diese Gnade also, die sich der ganzen Gemeinde bemächtigt hatte, ist auf das Wirken des Geistes zurückzuführen. Der Ton des überquellenden Jubels anläßlich des Geistesempfanges, den wir aus der Petrusrede heraushören, findet einen Widerhall im Gemütszustande der Gesamtgemeinde. Es ist selbstverständlich, daß diese Freude als eine Einwirkung des Heiligen Geistes auf das Seelenleben der Christen anzusehen ist. Wenn das Antlitz des Stephanus in verklärtem Lichte erstrahlt in dem Augenblick, wie er angesichts des erhöhten Herrn seinen Märtyrertod erleidet, so ist das eine Freude im Heiligen Geiste. Wir erinnern uns an das Frohlocken Jesu in jener Stunde, in der der Heilsplan seines himmlischen Vaters sich ihm besonders gegenständlich offenbarte. Lukas nennt es ein Frohlocken im Heiligen Geiste. Auch die Apostel, ja wohl alle Christen der ersten Zeit haben an dem Tage, an dem ihnen der Geist verliehen ward, das Bewußtsein gehabt, einen Einblick in die große Gnade Gottes getan zu haben, indem sie die Macht des erhöhten Herrn verspürten und sich der Führung seines Geistes anvertrauten.

Neben der Freude beherrschte aber auch eine eigentümliche Furcht die Gemeinde. „Ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος" 2, 43 [14]). Es ist das die Ehrfurcht vor dem großen göttlichen Geschehen, das sich vor den Augen der ersten Christen zutrug, ein staunendes Sehen ist es der überwältigenden Erlebnisse in ihrem eigenen Seelenleben, denn die „רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה", die einst Jesaja als auf dem kommenden Messias ruhend geweissagt hatte [15]), hatte jetzt die junge Christenheit ergriffen.

Noch eine dritte Eigentümlichkeit des Gemütszustandes der Urgemeinde erwähnt Lukas: „Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία" 4, 32. Das Bewußtsein der Gemeinsamkeit des Erlebnisses des Geistes und des Dienstes dem erhöhten Herrn schließt die Gemeinde zu einer eigenartigen Liebesgemeinschaft zusammen. Lukas hat gewiß seinem eigenen Ideal entsprechend darin übertrieben, daß er einen organisatorisch durchgeführten Liebeskommunismus in der Urgemeinde voraussetzt. Trotzdem zeugen die Berichte dafür, daß wirklich

---

14) Vgl. Acta 5, 11.
15) Jes. 11, 2.

ein Zusammenschluß der ersten Christen stattgefunden hat, der eine Gesinnung selbstverleugnender Nächstenliebe zur Grundlage hat. Was führte die Urgemeinde zusammen? Etwa das Gedächtnis an Jesus, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn? Gewiß könnte es die Erinnerung sein, die die Apostel nach der Himmelfahrt sich zusammenschließen ließ, jetzt aber nach Pfingsten traten neue Gemeindeglieder hinzu, die den Herrn selbst nicht gekannt hatten, auch sie werden von der Bewegung mitgerissen. War es die gemeinsame Hoffnung auf die baldige Wiederkehr des Menschensohnes in Herrlichkeit? Wohl ist das ein Moment gewesen, das einen großen Einfluß auf das Leben der ersten Christen gehabt hat, nur können wir seltsamerweise in der Apostelgeschichte kaum einen Hinweis auf diese eschatologische Erwartung feststellen. Es ist der Herr selbst, der der Gemeinde neue Glieder hinzutut, 2, 47, also die Geschicke der Jünger lenkt. Er tut es durch seinen Geist. Der gemeinsame Geistesbesitz kann es auch nur sein, der die Jünger zur Liebesgemeinschaft verbunden hat.

Ist diese Beschreibung des Lebens der ersten Gemeinden auch wirklich als geistgewirkt von Lukas verstanden worden? Sind es vielmehr nicht nur einige Wenige, die wir als vom Heiligen Geiste beherrscht anzusehen haben?

Aus der Frage nach dem Geistesempfang, die Paulus an die sog. Johannesjünger richtet, 19, 2, können wir entnehmen, daß nach der Anschauung der Apostelgeschichte nur der als wirklicher Jünger Jesu angesehen wurde, der den Geist empfangen hatte. Aber noch etwas anderes können wir aus dieser Frage folgern. Es muß doch etwas im Wesen dieser Leute gelegen haben, das Paulus den Anlaß zu seiner Frage gab. Wie verbreitet auch solche Geistesgaben, wie Zungenreden, Weissagen, Krankenheilungen usw., gewesen sein müssen, alle Christen sind gewiß nicht solcher Charismata teilhaftig gewesen. Auch in der Apostelgeschichte werden solche Geistesäußerungen immer als etwas besonders Wunderbares hervorgehoben. Es muß dieser mangelnde Geistesbesitz sich wohl auf andere Weise bei den Johannesjüngern geäußert haben. Entweder erregte ihr Lebenswandel ein Ärgernis, oder schlossen sie sich von der Liebes- und Gebetsgemeinschaft, die alle jungen christlichen Gemeinden pflegten, aus. Der Maßstab, an dem der Geistesbesitz gemessen wurde,

kann also schwerlich nur das Vorhandensein besonderer charismatischer Begabung gewesen sein. Die ganze Gemeinde in Galiläa, Judäa und Samaria wandelte in Gottesfurcht und vermehrte sich durch den Zuspruch des Heiligen Geistes, Acta 9, 31. Daraus ist ersichtlich, daß die ganze Gemeinde von dem Geiste ergriffen war. Daß diese Annahme eines allgemeinen Geistesbesitzes der Christen auch sonst auf Grund der Apostelgeschichte zu Recht besteht, beweist der Anfang der Petrusrede, 2, 14b—16. Die alte Hoffnung und Verheißung eines allgemeinen Geistesbesitzes beim Eintritt des jüngsten Tages sieht Petrus im Pfingstwunder erfüllt. Es beginnt die Zeit, in der der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen wird. Nicht nur einzelne Geisteshelden, nicht nur die Propheten empfangen diese Gabe, nein, alle, auch die Niedrigsten — Männer wie Frauen, Greise und Jünglinge. Es liegt also die Annahme vor, daß dieser Geist zu einem Universalgut der Menschheit werden soll. Jeder soll gerettet werden, der den Namen des Herrn anruft; vergleichen wir hierzu 2, 47, so sehen wir, daß alle als gerettet galten, die sich der christlichen Gemeinde anschloßen.

Gunkel ist also nicht im Recht, wenn er den Geistesbesitz nur an das Vorhandensein besonderer charismatischer Begabung knüpft. Auch in vorpaulinischer Zeit ist nicht nur eine stoßweise Wirkung des Heiligen Geistes festzustellen, sondern die Gemeinde stand unter einem ständigen gemeinsamen Einfluß dieser Gotteskraft. Gunkel kommt zu seinem Schluß, weil er zu Unrecht die Geisteswirkung nur auf ganz bestimmte Funktionen beschränkt wissen will.

Neben diesen allgemein gültigen Geisteswirkungen wird freilich noch die besondere Zuteilung charismatischer Begabung auf den Pfingstgeist zurückgeführt. Diese Seite der Kraftauswirkung des Pfingstgeistes tritt naturgemäß in den Acta sogar in den Vordergrund, weil die Berichte über die wunderbaren Erscheinungen, die auf die Gottesmacht zurückzuführen sind, Lukas mehr Stoff, der für seinen Zweck verwendbar war, darboten als der stille Einfluß des christlichen Geistes, der das ganze Gemeindeleben durchdrang. Von diesen Charismata wird noch im einzelnen die Rede sein.

Es ist sehr charakteristisch für den Verfasser, daß in der Schilderung der Apostelgeschichte das Liebesband, welches in ganz außergewöhnlichem Maße zwischen den Aposteln und ihren Gemeinden bestanden hat, auch in der häufigen Erwähnung des ge-

meinsamen Gebetes ihren Ausdruck findet. Gleich nach der Himmelfahrt ist die furchtsame Schar der Jünger im Gebete vereint. Nach Pfingsten sehen wir, wie sich die junge Gemeinschaft wieder im Gebet um die Apostel sammelt, 2, 42, die auch Acta 6, 4, 6 im Mittelpunkt dieses Gebetslebens der Gemeinde stehen. In Fürbitte für den gefangenen Petrus haben sich die Gemeindeglieder im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, versammelt, 12, 5, 12, und seine wunderbare Errettung ist mit dieser Fürbitte im Zusammenhang stehend gedacht. Dieselbe Gebetsgemeinschaft pflegt Paulus mit seinen Gemeinden, vgl. 13, 3; 14, 23; 20, 36 und 21, 5.

Nach dem, was wir über den Zusammenhang, der zwischen dem Heiligen Geiste und dem Gebete in der Anschauung des Lukas besteht, festgestellt haben, wird es uns klar werden, daß auch dieses Gebetsleben der Christen als eine Wirkung des Geistes oder eine Bitte um seine Kraft vom Verfasser angesehen wurde.

2. Das Reden im Geiste [1]).

Als eines der ersten Charismata des Heiligen Geistes scheint das Reden in eigener Weise, im Heiligen Geiste, genannt zu sein, sei es nun in Form der Glossolalie oder des „προφητεύειν", das dem „εὐαγγελίζεσθαι" sehr nahesteht. Aus ganz verschiedenen Gründen hat aber dieses Reden als pneumatisch gegolten. Wenn in der Glossolalie das Geistgewirkte durch die Form des Sprechens zum Ausdruck kommt, so gilt im Prophezeien der Inhalt der Rede als vom Heiligen Geiste eingegeben.

Das Auftreten der Massenprophetie am Pfingsttage erklärt Petrus als die Erfüllung der Weissagung des Propheten Joel. Es ist also eine alttestamentliche Hoffnung, die er in jener Stunde verwirklicht sieht. Am Schluß der Tage sollten alle Menschen durch den Geist Gottes beseelt zu Propheten werden. Die Erinnerung an die Prophetenschwärme der ältesten Zeit mögen Joel den Hintergrund zu seinem Zukunftsbilde gegeben haben. Er selbst lebte in einer Zeit, wo diese Erscheinung keine Bedeutung mehr

1) Eine eingehende Schilderung des geistgewirkten Redens, wie es in der nachapostolischen Zeit vorliegt, bietet Weinel: „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis Irenäus", 1899, S. 71—100.

für das religiöse Leben seines Volkes hatte. Die alte Prophetie, deren Hauptvertreter, Elia und Elisa, aus diesen Kreisen der Prophetengemeinschaften stammten, waren durch die großen Seher der Hochprophetie abgelöst worden. Die Erinnerung an diese Ausdrucksform des göttlichen Geistes mag vor dem Auge des Propheten Joel in neuer idealisierter Gestalt aufgestiegen sein. Das Feuer, das in der alten Prophetie auf die Umgebung zündend wirkte, so daß selbst der König Saul von ihm ergriffen wurde und sich dem Prophetenschwarm anschloß, dieses göttliche Feuer [2]) soll auch einst wieder die Gemüter der Menschen erfassen. Es ist bemerkenswert, daß der Geist, die „רוּחַ“ der Prophetie von jeher hauptsächlich mit dem ekstatischen Prophetentypus und weniger mit dem des Sehers in Verbindung gebracht wird. Von einem solchen gewaltsam wirkenden Geist getrieben, soll auch die Zukunftsprophetie der Endzeit sein, aber ihr Inhalt ist ein anderer wie der, welcher jene Prophetenschwärme beseelte, er gipfelt in der Anrufung des heiligen Namens.

Auf diesem Hintergrunde ist also nach dem Zeugnis des Petrus, dem sich wohl der Verfasser der Apostelgeschichte anschließt, das Reden am Pfingsttage zu beurteilen. Sowohl das ekstatische Reden in Zungen als auch die Verkündigung des Heils, das durch die Erhöhung des Herrn und in der Mitteilung des Heiligen Geistes den Menschen gegeben ist, enthält die Erfüllung des Joelwortes.

In der ersten Christenheit scheint das Zungenreden in besonderem Maße als pneumatisch zu gelten, denn Paulus, der es doch im Hinblick auf die Wertlosigkeit für die Erbauung der Gemeinde nicht besonders hoch einschätzt, stellt, entgegen seinem gewöhnlichen Sprachgebrauch, I. Kor. 14, 37, den Zungenredner als den Pneumatiker dem Propheten, der doch sonst auch als Pneumatiker angesehen wird, gegenüber. Die Glossolalie ist nach seiner Beschreibung ein Reden nur im Geiste, während der Verstand des Menschen dabei unbeteiligt ist [3]). Lukas scheint den Zungenredner höher eingeschätzt zu haben als Paulus, jedenfalls schreibt er ihm auch eine für Nichtchristen werbende Kraft zu. Seiner Anschauung nach ist das Zungenreden ein Zeugnis des

2) Das Bild des Feuers als Symbol der Wirkung des Geistes ist nicht der alttestamentlichen Vorstellung entnommen.

3) Vgl. I. Kor. 14, 14. Wohl auch II. Thess. 2, 2.

Herrn für seine Jünger, eine Gabe, die mit aller Deutlichkeit den Beweis des Geistesbesitzes enthält [4]). Aber dieses Zungenreden birgt daher auch für Lukas keinen Selbstzweck in sich, es dient der Evangeliumsverkündigung. Wertet Paulus die Charismata im Hinblick auf die innere Erbauung der Gemeinde, so tut es Lukas mit Rücksicht auf die Ausbreitung des „εὐαγγελίζεσθαι". In dieser Beziehung ist das freimütige Bekennen, mit dem die Jünger auftreten, von größerer Bedeutung als das Zungenreden. Wo es darauf ankommt, ein wirkliches Zeugnis für den Herrn abzulegen, sei es vor Synagogen, dem Synedrium oder heidnischen Richtern und Königen, da lehrt der Heilige Geist die Jünger die Worte, die sie reden sollen, da treten sie mit verständiger und überzeugter Rede auf und verfallen nie in Glossolalie.

Aber auch diese Verkündigung im Geist, die Apostelpredigt, muß etwas ganz Eigentümliches an sich gehabt haben, wie es die Worte des Festus: „Μαίνῃ Παῦλε· τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει" beweisen [5]). Es waren klare und wahrhafte Worte, die Paulus gesprochen, aber sowohl die Begeisterung wie der Inhalt der Verkündigungsrede scheinen Festus zu dem Zwischenruf: „Du rasest!" veranlaßt zu haben. Auch sonst weiß Paulus in seinen Briefen darüber zu berichten, daß er für einen

---

4) Der Konsequenz, die Gunkel daraus zieht: „Es genügt also nicht zu sagen, die Glossolalie sei die auffallendste Gabe des Geistes gewesen, sie war zugleich die charakteristischste", können wir uns nicht unbedingt anschließen. Vgl. Gunkel, a. a. O. S. 21. Charakteristisch ist die Glossolalie sicherlich für die heidnische Auffassung vom Geist, aber auch das Wahrsagen „μαντεύεσθαι" scheint für eine pneumatische Einwirkung als typisch gegolten zu haben. Vgl. Acta 16, 16 ff. Für das Pneuma Hagion ist es eine peripherische Erscheinung. Es ist das Symptom, das auch jedem Heiden beweisen muß, daß ein Geist, eine außermenschliche Potenz, den Menschen beherrscht, ihre Qualität jedoch als Pneuma Hagion oder „κυρίου" nicht mit solcher Deutlichkeit erkennen läßt wie das Prophezeien. Lukas freilich gibt als Inhalt des Zungenredens ein „μεγαλύνειν τὸν θεόν" an, das nicht in Worten bestanden zu haben braucht, wohl aber die Qualität des Geistes als göttlich charakterisiert. Für das Pneuma Hagion ist es typisch, daß es in irgend einer Beziehung zur Person Jesu oder dem Heilsplane Gottes steht.

5) Acta 26, 24 f., vgl. Zahn: „Die Apostelgeschichte des Lukas", 1919, S. 808. Es ist zu beachten, daß es der Römer Festus ist, der diesen Ausspruch tut, während der Jude Agrippa schweigt, und Paulus sich daraufhin wieder an den König Agrippa als den Sachverständigen wendet.

Rasenden gehalten worden ist [6]). Es ist aber auch nur durch den Geist Christi möglich, überzeugend für eine Sache einzutreten, die den Juden ein Ärgernis, den Heiden aber eine Torheit ist [7]). Daher ist ein solches offenes Auftreten und Verkündigen der Botschaft vom Herrn nach der Anschauung der ersten Christen schon ein Zeichen des Geistesbesitzes.

3. Das Schauen im Geiste und das apokalyptische Erlebnis.

Mit dem Reden im Geiste hängt auch das Weissagen und das Schauen göttlicher Offenbarungen zusammen. Auffallend ist, daß die Apostelgeschichte hierin verhältnismäßig wenig Material bietet. Es sind mehrfach Weissagungen erwähnt, die sich auf zukünftige Dinge des irdischen Geschehens beziehen. So u. a. werden die Prophezeiungen des Agabus aufgeführt, der eine Hungersnot und die Gefangennahme des Paulus vorhersagt [1]). Auch Paulus selbst sieht seine bevorstehende Verfolgung im Geiste voraus, Acta 20, 22 ff. Der Verfasser berichtet über einige Visionen, die sich jedoch von einem wirklichen apokalyptischen Erlebnis unterscheiden. Sie beziehen sich nicht auf die geheimnisvollen Dinge einer anderen Welt, die einem Seher im Geiste offenbart werden, indem er sich in eine überirdische Sphäre entrückt fühlt. Am nächsten einem solchen apokalyptischen Schauen kommt noch die Stephanusvision, in der sich der erhöhte Herr dem sterbenden Märtyrer im geöffneten Himmel stehend offenbart [2]).

Deswegen ist die Feststellung des Fehlens wirklicher apokalyptischer Schauungen in der Apostelgeschichte auffallend, weil Lukas in dem Evangelium manche Worte Jesu mitteilt, die auf die apokalyptische Welt deuten, die aber bei den anderen Synop-

---

6) II. Kor. 5, 13 f.

7) I. Kor. 1, 23.

1) Eigenartig und unmotiviert erscheint die Erwähnung der Propheten, die von Jerusalem nach Antiochia herabkamen. Nur deswegen scheint ihre Ankunft berichtet worden zu sein, weil sie den Anlaß zur Sammlung für die jerusalemische Gemeinde gab, denn sonst ist nichts von diesen Propheten erzählt.

2) Acta 7, 55 f., nach Daniel 7, 13. Aber es ist auch nicht ein Entschweben im Geiste in die himmlischen Regionen, wie es II. Kor. 12, 1—10 beschrieben wird.

tikern fehlen [3]). Überhaupt werden Prophezeiungen in den Acta nur dann erwähnt, wenn sie in irgend einer Beziehung zu den berichteten Ereignissen stehen. Das Prophetische muß im Urchristentum stark zum Ausdruck gekommen sein, das sieht man aus dem Joelzitat, Acta 2, 17 ff. Auch die Apostel sind größtenteils mit einer prophetischen Gabe ausgerüstet gewesen, vgl. Acta 13, 1 und 15, 22. Worin aber das spezifisch Prophetische eigentlich bestanden hat, läßt sich aus der Erzählung der Acta kaum entnehmen [4]).

4. Die Heilungen. Dämonenaustreibungen und ähnliche Geisteswirkungen.

Eine dritte Art der Geisteswirkungen sind die Heilungswunder und Dämonenaustreibungen. Es ist der Kyrios, der diese Zeichen und Wunder durch die Hände der Apostel wirkt, Acta 14, 3 [1]). Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so können wir es doch als natürliche Voraussetzung annehmen, daß diese Taten des erhöhten Herrn durch die Jünger vermittelst des Heiligen Geistes vollbracht werden; sie geschehen „ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου“ Acta 3, 6 [2]). Die Anrufung dieses Namens allein genügt aber nicht, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, wie die Erzählung von den Söhnen des Skeuas beweist, Acta 19, 11—17. Die Vollmacht, im Namen Jesu Wunder zu tun, lag wohl in der Verleihung des besonderen Charismas durch den Heiligen

3) So z. B. die Erwähnung des Sturzes des Satans, Lk. 10, 18.

4) Auch die prophezeienden Töchter des Philippus sind nur erwähnt, Acta 21, 9. In der Apostelgeschichte scheint das Wort „προφητεύειν“ ausschließlich nur für das Weissagen als Auswirkung des christlichen Geistes gebraucht zu sein, dagegen kann das „μαντεύεσθαι“ auch auf andere Geister zurückgeführt werden, so z. B. weissagte jener „πύθων“ — Geist der Magd, Acta 16, 16. Das christliche Prophezeien bestand sowohl in der Evangeliumsverkündigung selbst, wie in einer Art von Wahrsagen, wie das die Agabuserzählung beweist; auch die Töchter des Philippus werden wohl in dieser Beziehung als Prophetinnen gelten, vgl. auch Acta 19, 6.

1) Vgl. Acta 1, 33; 3, 12, 16; 4, 10, 12; 5, 12 u. a.

2) Zu den verschiedenen Formeln, unter denen der Name Jesu angerufen wurde, sowohl bei der Taufe wie bei den Exorzismen, vgl. Heitmüller: „Im Namen Jesu“, 1903, S. 1—127, im speziellen, was die Acta anbetrifft, S. 52—65.

Geist. Nicht alle Jünger des Herrn scheinen aber der Gabe der Krankenheilung teilhaftig gewesen zu sein. Als Wundertäter erscheinen in den Acta nur einige, und zwar hauptsächlich Petrus und Johannes[3]), Paulus und Philippus. Diese Wunderwirkungen gelten als Bestätigung der Verkündigung der Apostel und haben eine große werbende Kraft, wie Acta 3 und 4 beweisen. Abgesehen davon, daß sie als Krankenheilung auf die Außenwelt eine ähnliche Wirkung ausübten, wie etwa die heutige ärztliche Mission, trugen sie noch die Merkmale der Macht über die Dämonenwelt an sich, die als Anbruch der ersehnten Heilszeit des Königreiches der Himmel angesehen wurde[4]). Auch unser Verfasser legt wohl aus diesem Grunde großes Gewicht auf die durch den Geist gewirkten Heilungen. Eine Macht, wie es noch keine solche auf Erden gegeben, offenbarte sich in diesen Taten der Apostel, und darum wird er nicht müde, immer wieder von solchen Heilungswundern und Exorzismen zu berichten. Ja selbst über den Tod ward den Aposteln durch den Geist Macht verliehen[5]).

Aber auch eine magisch erscheinende Wirkung geht von der Person der Apostel selbst aus. Durch den Schatten des Petrus werden Kranke geheilt, Acta 5, 15, und die segensreiche Wirkung der Person des Paulus wird durch leblose Gegenstände übertragen, Acta 19, 12. In diesen beiden Aussagen spiegelt sich der allgemeine primitive Volksglaube an die Übertragbarkeit der Personenwirkung durch Gegenstände, der später auch zur Bilder- und Reliquienverehrung beigetragen hat. Ob er der griechischen oder der vulgär jüdischen Vorstellungswelt im gegebenen Falle entstammt, läßt sich nicht nachweisen, da solche Anschauungen auf allgemein menschlichem Aberglauben beruhen[6]). Sowohl im A. T. wie in der hellenistischen und jüdischen Welt können wir ähnliche Wundererzählungen finden.

In unserer Beurteilung der letztgenannten Wunderberichte ist

---

3) Joh. selbst wirkt keine Wunder, er wird nur als Wundertäter mit Petrus zusammen genannt.

4) Vgl. Lk. 11, 20; Mt. 12, 28; 11, 2—5.

5) Acta 9, 32—43.

6) Vgl. Preuschen: „Die Apostelgeschichte", 1912, i. Handb. z. N. T. Bd. IV. I. Teil, S. 30 und 116. Zu diesen Vorstellungen überhaupt Weinreich: „Antike Heilungswunder" (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. VIII), S. 143 ff.

es besonders hervorzuheben, daß Lukas auch solchen Erzählungen Glauben geschenkt hat, trotzdem eine mechanische Wirkung des Geistes vorausgesetzt wird.

5. Die Entrückung des Philippus.

Der Heilige Geist vollführt die Wunder durch Vermittlung der Apostel. Nur einmal wird von ihm ein Wunder berichtet, das er selbst durch unmittelbares Eingreifen in das Naturgeschehen an Philippus vollbringt, indem er ihn leiblich entrückt und an einen anderen Ort bringt: πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι. Dieser ganz kurze Wunderbericht ist der eigenartigste des ganzen N. T., weil sich schlechterdings kaum eine Vorstellung davon machen läßt, was mit Philippus geschehen ist. Als Vergleich im A. T. könnte man vielleicht die Anschauung, die der königliche Beamte Obadja von dem Geiste des Elia hatte, heranziehen, I. Kön. 18, 7 ff. Auch hier ist es die Vorstellung, daß der unruhige Geist, der den Propheten befällt, ihn jeden Augenblick forttragen könnte. Das Treiben des Geistes befähigt in der Ekstase zu unwahrscheinlichen physischen Leistungen, so ist auch II. Könige 2, 16 f. zu verstehen. In der altchristlichen Literatur könnten wir eine Parallele zu dem Wunder, das an Philippus geschehen, in der Entrückung Jesu auf den Berg Tabor sehen, wie sie im Hebräerevangelium berichtet ist [1]. Aber selbst hier scheint bloß ein überaus plastisch geschildertes apokalyptisches Ereignis vorzuliegen [2]. Das Bild des Ergreifens bei dem Haar weist auf Ez. 8, 3 hin. Sowohl im Hebräerevangelium als auch an unserer Stelle der Apostelgeschichte ist jedoch das kosmische Element, das bei Ez. vorliegt (Pneuma gleich Wind) nicht nachzuweisen. Aber auch die apokalyptische Offenbarung, die ursprünglich im Hebräerevangelium enthalten gewesen sein wird, fehlt in Acta 8, 40 vollkommen. Wenn an Stelle der Hand Gottes Ez. 8, 3 und 13, 14, im Hebräerevangelium der Heilige Geist als handelnde Person auftritt, so zwingt dieses Bild zu einer ganz ausgesprochenen leiblichen Hypostasierung des Geistes [3].

---

1) Vgl. Hennecke: „Die neutestamentlichen Apokryphen", 1904, S. 19.
2) Vgl. Weinel: „Biblische Theologie des N. T.", 1911, S. 408.
3) Im Hebräerevangelium ist dieses bereits in der Bezeichnung des Heiligen Geistes als Mutter Jesu enthalten.

Der Geist Gottes greift gewaltsam in das Geschehen der Welt ein und entführt den Philippus. Das kann kaum mehr eine Geisteswirkung, sondern eher eine Geisteshandlung genannt werden. In dieser Vorstellung ist keineswegs eine typische Anschauung des Lukas über das Wirken des Heiligen Geistes zu sehen, sondern diese Eigenart der Erzählung ist auf die Tradition des Philippusberichtes zurückzuführen.

6. Der Heilige Geist und die Engelerscheinungen in der Apostelgeschichte.

Abgesehen von der Entrückung des Philippus beschränken sich die Wunderwirkungen des Heiligen Geistes auf solche, die durch das Medium der Apostel geschehen, oder es sind Weisungen und Offenbarungen, die diesen, meistens im Zusammenhang mit ihrem Missionsberufe, zuteil werden. Im letzteren Falle treten mehrfach auch Engelgestalten als Boten Gottes auf. So z. B. redet ein Engel zu Philippus, Acta 8, 26, während gleich darauf, 8, 29, der Geist ihm die Weisung erteilt, dem Wagen des Äthiopiers zu folgen. Im zweiten Fall haben wir es mit einer Eingebung, einer inneren Stimme zu tun, die nicht unbedingt in Worten und Lauten geformt zu sein braucht [1]), während die Weisung des Engels eine Stimme, ein akustisches Phänomen voraussetzt. Engel, die von Gott entsandt werden, um den Missionaren eine Hilfe oder Mitteilung zukommen zu lassen, werden in den Lukasschriften häufig erwähnt [2]). Wie nahe die Vorstellung von einem Pneuma und einem „Angelos Kyriu" sich berühren, können wir aus dem Vergleich von Acta 12, 15 und Lk. 24, 37 f., sowie der Zusammenstellung „μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα" Acta 23, 8 f. ersehen, sind doch diese „ἄγγελοι-λειτουργικὰ πνεύματα" [3]).

Es ist hier nicht möglich, des näheren auf die Fragen, die mit dem Engelglauben zusammenhängen, einzugehen [4]), soviel sei nur

1) Vgl. Wendt: „Die Apostelgeschichte", 1913, S. 160.

2) Acta 1, 10; 5, 19; 10, 3—7; 10, 22; 11, 13; 12, 7—11, 12, 23; 27, 23; Lk. 1, 11—20, 26—38; 2, 9—15; 22, 43; 24, 4 ff., 23.

3) Hebr. 1, 14.

4) Hierzu Bousset: „Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter", 1903, S. 313—336. Dibelius: „Die Geisterwelt, Engel und Dä-

tikern fehlen [3]). Überhaupt werden Prophezeiungen in den Acta nur dann erwähnt, wenn sie in irgend einer Beziehung zu den berichteten Ereignissen stehen. Das Prophetische muß im Urchristentum stark zum Ausdruck gekommen sein, das sieht man aus dem Joelzitat, Acta 2, 17 ff. Auch die Apostel sind größtenteils mit einer prophetischen Gabe ausgerüstet gewesen, vgl. Acta 13, 1 und 15, 22. Worin aber das spezifisch Prophetische eigentlich bestanden hat, läßt sich aus der Erzählung der Acta kaum entnehmen [4]).

4. Die Heilungen. Dämonenaustreibungen und ähnliche Geisteswirkungen.

Eine dritte Art der Geisteswirkungen sind die Heilungswunder und Dämonenaustreibungen. Es ist der Kyrios, der diese Zeichen und Wunder durch die Hände der Apostel wirkt, Acta 14, 3 [1]). Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so können wir es doch als natürliche Voraussetzung annehmen, daß diese Taten des erhöhten Herrn durch die Jünger vermittelst des Heiligen Geistes vollbracht werden; sie geschehen „ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου" Acta 3, 6 [2]). Die Anrufung dieses Namens allein genügt aber nicht, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, wie die Erzählung von den Söhnen des Skeuas beweist, Acta 19, 11—17. Die Vollmacht, im Namen Jesu Wunder zu tun, lag wohl in der Verleihung des besonderen Charismas durch den Heiligen

---

3) So z. B. die Erwähnung des Sturzes des Satans, Lk. 10, 18.

4) Auch die prophezeienden Töchter des Philippus sind nur erwähnt, Acta 21, 9. In der Apostelgeschichte scheint das Wort „προφητεύειν" ausschließlich nur für das Weissagen als Auswirkung des christlichen Geistes gebraucht zu sein, dagegen kann das „μαντεύεσθαι" auch auf andere Geister zurückgeführt werden, so z. B. weissagte jener „πύθων" — Geist der Magd, Acta 16, 16. Das christliche Prophezeien bestand sowohl in der Evangeliumsverkündigung selbst, wie in einer Art von Wahrsagen, wie das die Agabuserzählung beweist; auch die Töchter des Philippus werden wohl in dieser Beziehung als Prophetinnen gelten, vgl. auch Acta 19, 6.

1) Vgl. Acta 1, 33; 3, 12, 16; 4, 10, 12; 5, 12 u. a.

2) Zu den verschiedenen Formeln, unter denen der Name Jesu angerufen wurde, sowohl bei der Taufe wie bei den Exorzismen, vgl. Heitmüller: „Im Namen Jesu", 1903, S. 1—127, im speziellen, was die Acta anbetrifft, S. 52—65.

Geist. Nicht alle Jünger des Herrn scheinen aber der Gabe der Krankenheilung teilhaftig gewesen zu sein. Als Wundertäter erscheinen in den Acta nur einige, und zwar hauptsächlich Petrus und Johannes [3]), Paulus und Philippus. Diese Wunderwirkungen gelten als Bestätigung der Verkündigung der Apostel und haben eine große werbende Kraft, wie Acta 3 und 4 beweisen. Abgesehen davon, daß sie als Krankenheilung auf die Außenwelt eine ähnliche Wirkung ausübten, wie etwa die heutige ärztliche Mission, trugen sie noch die Merkmale der Macht über die Dämonenwelt an sich, die als Anbruch der ersehnten Heilszeit des Königreiches der Himmel angesehen wurde [4]). Auch unser Verfasser legt wohl aus diesem Grunde großes Gewicht auf die durch den Geist gewirkten Heilungen. Eine Macht, wie es noch keine solche auf Erden gegeben, offenbarte sich in diesen Taten der Apostel, und darum wird er nicht müde, immer wieder von solchen Heilungswundern und Exorzismen zu berichten. Ja selbst über den Tod ward den Aposteln durch den Geist Macht verliehen [5]).

Aber auch eine magisch erscheinende Wirkung geht von der Person der Apostel selbst aus. Durch den Schatten des Petrus werden Kranke geheilt, Acta 5, 15, und die segensreiche Wirkung der Person des Paulus wird durch leblose Gegenstände übertragen, Acta 19, 12. In diesen beiden Aussagen spiegelt sich der allgemeine primitive Volksglaube an die Übertragbarkeit der Personenwirkung durch Gegenstände, der später auch zur Bilder- und Reliquienverehrung beigetragen hat. Ob er der griechischen oder der vulgär jüdischen Vorstellungswelt im gegebenen Falle entstammt, läßt sich nicht nachweisen, da solche Anschauungen auf allgemein menschlichem Aberglauben beruhen [6]). Sowohl im A. T. wie in der hellenistischen und jüdischen Welt können wir ähnliche Wundererzählungen finden.

In unserer Beurteilung der letztgenannten Wunderberichte ist

---

3) Joh. selbst wirkt keine Wunder, er wird nur als Wundertäter mit Petrus zusammen genannt.

4) Vgl. Lk. 11, 20; Mt. 12, 28; 11, 2—5.

5) Acta 9, 32—43.

6) Vgl. Preuschen: „Die Apostelgeschichte“, 1912, i. Handb. z. N. T. Bd. IV. I. Teil, S. 30 und 116. Zu diesen Vorstellungen überhaupt Weinreich: „Antike Heilungswunder“ (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. VIII), S. 143 ff.

es besonders hervorzuheben, daß Lukas auch solchen Erzählungen Glauben geschenkt hat, trotzdem eine mechanische Wirkung des Geistes vorausgesetzt wird.

5. Die Entrückung des Philippus.

Der Heilige Geist vollführt die Wunder durch Vermittlung der Apostel. Nur einmal wird von ihm ein Wunder berichtet, das er selbst durch unmittelbares Eingreifen in das Naturgeschehen an Philippus vollbringt, indem er ihn leiblich entrückt und an einen anderen Ort bringt: πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι. Dieser ganz kurze Wunderbericht ist der eigenartigste des ganzen N. T., weil sich schlechterdings kaum eine Vorstellung davon machen läßt, was mit Philippus geschehen ist. Als Vergleich im A. T. könnte man vielleicht die Anschauung, die der königliche Beamte Obadja von dem Geiste des Elia hatte, heranziehen, I. Kön. 18, 7 ff. Auch hier ist es die Vorstellung, daß der unruhige Geist, der den Propheten befällt, ihn jeden Augenblick forttragen könnte. Das Treiben des Geistes befähigt in der Ekstase zu unwahrscheinlichen physischen Leistungen, so ist auch II. Könige 2, 16 f. zu verstehen. In der altchristlichen Literatur könnten wir eine Parallele zu dem Wunder, das an Philippus geschehen, in der Entrückung Jesu auf den Berg Tabor sehen, wie sie im Hebräerevangelium berichtet ist [1]). Aber selbst hier scheint bloß ein überaus plastisch geschildertes apokalyptisches Ereignis vorzuliegen [2]). Das Bild des Ergreifens bei dem Haar weist auf Ez. 8, 3 hin. Sowohl im Hebräerevangelium als auch an unserer Stelle der Apostelgeschichte ist jedoch das kosmische Element, das bei Ez. vorliegt (Pneuma gleich Wind) nicht nachzuweisen. Aber auch die apokalyptische Offenbarung, die ursprünglich im Hebräerevangelium enthalten gewesen sein wird, fehlt in Acta 8, 40 vollkommen. Wenn an Stelle der Hand Gottes Ez. 8, 3 und 13, 14, im Hebräerevangelium der Heilige Geist als handelnde Person auftritt, so zwingt dieses Bild zu einer ganz ausgesprochenen leiblichen Hypostasierung des Geistes [3]).

1) Vgl. Hennecke: „Die neutestamentlichen Apokryphen", 1904, S. 19.

2) Vgl. Weinel: „Biblische Theologie des N. T.", 1911, S. 408.

3) Im Hebräerevangelium ist dieses bereits in der Bezeichnung des Heiligen Geistes als Mutter Jesu enthalten.

Der Geist Gottes greift gewaltsam in das Geschehen der Welt ein und entführt den Philippus. Das kann kaum mehr eine Geisteswirkung, sondern eher eine Geisteshandlung genannt werden. In dieser Vorstellung ist keineswegs eine typische Anschauung des Lukas über das Wirken des Heiligen Geistes zu sehen, sondern diese Eigenart der Erzählung ist auf die Tradition des Philippusberichtes zurückzuführen.

6. Der Heilige Geist und die Engelerscheinungen in der Apostelgeschichte.

Abgesehen von der Entrückung des Philippus beschränken sich die Wunderwirkungen des Heiligen Geistes auf solche, die durch das Medium der Apostel geschehen, oder es sind Weisungen und Offenbarungen, die diesen, meistens im Zusammenhang mit ihrem Missionsberufe, zuteil werden. Im letzteren Falle treten mehrfach auch Engelgestalten als Boten Gottes auf. So z. B. redet ein Engel zu Philippus, Acta 8, 26, während gleich darauf, 8, 29, der Geist ihm die Weisung erteilt, dem Wagen des Äthiopiers zu folgen. Im zweiten Fall haben wir es mit einer Eingebung, einer inneren Stimme zu tun, die nicht unbedingt in Worten und Lauten geformt zu sein braucht [1]), während die Weisung des Engels eine Stimme, ein akustisches Phänomen voraussetzt. Engel, die von Gott entsandt werden, um den Missionaren eine Hilfe oder Mitteilung zukommen zu lassen, werden in den Lukasschriften häufig erwähnt [2]). Wie nahe die Vorstellung von einem Pneuma und einem „Angelos Kyriu“ sich berühren, können wir aus dem Vergleich von Acta 12, 15 und Lk. 24, 37 f., sowie der Zusammenstellung „μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα“ Acta 23, 8 f. ersehen, sind doch diese „ἄγγελοι-λειτουργικὰ πνεύματα“ [3]).

Es ist hier nicht möglich, des näheren auf die Fragen, die mit dem Engelglauben zusammenhängen, einzugehen [4]), soviel sei nur

---

1) Vgl. Wendt: „Die Apostelgeschichte“, 1913, S. 160.

2) Acta 1, 10; 5, 19; 10, 3—7; 10, 22; 11, 13; 12, 7—11, 12, 23; 27, 23; Lk. 1, 11—20, 26—38; 2, 9—15; 22, 43; 24, 4 ff., 23.

3) Hebr. 1, 14.

4) Hierzu Bousset: „Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“, 1903, S. 313—336. Dibelius: „Die Geisterwelt, Engel und Dä-

erwähnt, daß die Engel ausschließlich als personifizierte, im N. T. durchweg als bis zu einem gewissen Grade anthropomorphe Gestalten erscheinen. Sie sind Träger der göttlichen Botschaft und nie zu irgend welchen psychischen Vorgängen im Menschen in Beziehung gesetzt. Auch geht ein Engel nicht auf irgendwelche Art in den Menschen ein [5]). Deshalb können lange nicht alle Geisteswirkungen als solche, die von Engeln herrühren, verstanden werden, wie es Gunkel annimmt [6]). Der Heilige Geist kann keine äußere Funktion ausüben, die eine ausgesprochene physische Personifizierung voraussetzt, denn der Fall der Entrückung des Philippus durch den Heiligen Geist ist, wie gesagt, ein singulärer. Trotzdem Lukas ein großes Interesse für die sinnlich wahrnehmbaren Symptome des Geistesbesitzes bekundet, ist sowohl in seinem Evangelium wie in den Acta die innere Geisteswirkung als die primäre gedacht, wofür schon der Ausdruck „πλήρης πνεύματος ἁγίου", der für die Lukasschriften typisch ist, spricht.

In der Zeit, wo der Heilige Geist die Jünger treibt und sie um ihrer Verkündigung willen Verfolgungen erleiden, treten die Engel als Beschützer der Bedrängten auf. Sie öffnen die Türen der Kerker und übermitteln im Sturm dem Paulus die Verheißung einer sicheren Befreiung aus der Seenot, Acta 27, 23.

Nicht nur ein gleichzeitiges Auftreten von Geisteswirkungen und Engelerscheinungen können wir beobachten, sondern die Engel selbst erscheinen auch zuweilen in Gestalt einer Geisteswirkung, etwa als Vision oder im Traume, um die verfolgten Jünger zu ermutigen und zu trösten oder ihnen eine göttliche Weisung zu überbringen. Daher müssen wir einerseits die Engelerscheinungen von

---

monen", R. G. G. Bd. II. S. 1218—1223. Cremer: „Engel", R. E. Aufl. 3. Bd. V. S. 364—382. Cremer-Kögel: „ἄγγελος" S. 19—25.

5) Auch der Satansengel, der Paulus schlägt, ist in dem Bilde als eine von außen her den Körper mißhandelnde Gestalt gedacht, wenn auch die Verletzungen, die er zufügt, keine äußeren zu sein brauchen. Hier in der nahen Berührung zwischen den gefallenen Engeln und Dämonen ist freilich die Verbindung der Engelvorstellung mit einer in den Menschen wirkenden Macht gegeben. Daß der Ausdruck „mit Engelzungen reden" eine im Menschen wohnende Engelgestalt voraussetzt, wie es Clemen annimmt, scheint mir nicht gerechtfertigt. Vgl. I. Kor. 13, 1, hierzu Clemen: „Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum", 1916, S. 34.

6) Vgl. Gunkel a. a. O. S. 6.

den Geisteswirkungen scheiden, andererseits aber im Auge behalten, daß gewisse Beziehungen bestehen, die nicht nur durch den gemeinsamen Zweck der Einordnung in den großen Heilsplan Gottes gegeben sind [7]).

7. Die Beurteilung der Vorstellungen vom Pfingstgeist.

Nachdem wir die einzelnen Typen der Geisteswirkungen in der Apostelgeschichte kurz aufgezählt und besprochen haben, müssen wir sie im Verhältnis zu den anderen neutestamentlichen Vorstellungen vom Heiligen Geiste beurteilen, um das Eigentümliche herauszustellen. Wie wir gesehen haben, ist es ein recht mannigfaltiges Bild, das wir von den Manifestationen des Geistes erhalten haben. Bei oberflächlicher Betrachtung fallen uns als erstes die massiven und primitiven Aussagen über das Wirken des wundertätigen Geistes auf. Wir empfinden den großen Abstand, der zwischen der Pneumaauffassung in den Paulinen und dem I. Johannesbrief einerseits und der Apostelgeschichte andererseits besteht.

Da bei einer religionsgeschichtlichen Beurteilung die Mehrzahl der Forscher stets geneigt ist, in einer massiven Gestaltung einer Erscheinung auch ihre ursprüngliche Form zu sehen, so braucht es nicht zu verwundern, daß beginnend mit Gunkel beinahe alle religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu dem Resultate gelangen, daß in den vulgärsten Vorstellungen vom Pfingstgeiste die Urform der christlichen Anschauung vom Heiligen Geiste zu erkennen sei. Paulus habe dann als religiöses Genie diese volkstümliche Auffassung erst wirklich vertieft, so daß der tumultuarisch und gewaltsam auftretende unverständliche und unberechenbare Geist der Urgemeinde in seiner Vorstellung zu einem Geiste der sittlichen Erneuerung, zu dem Bande, das ihn mit seinem himmlischen Kyrios verbunden hat, wurde. Freilich steht Gunkel selbst noch auf dem Standpunkt, daß von Anfang an die Apostel im Pneuma Hagion den Geist des erhöhten Herrn erkannt hätten [1]). Er betont, daß sowohl für die Urapostel wie für Paulus der Geist eine erfahrungsmäßig gegebene Realität gewesen sei.

Suchen wir uns zuerst nur an den Stellen zu orientieren, die

---

7) Hierzu Wikenhauser: S. 76—81.
1) Gunkel a. a. O. S. 30.

unserer Ansicht nach zweifellos vorlukanischen und somit vorpaulinischen Ursprungs sind. Hierzu gehören fraglos der Pfingstbericht in seinen Grundzügen und die folgende Petrusrede. Wenn zu den Urbestandteilen des ersteren gerade die Schilderung der Geistesäußerungen gehört, die Gunkel als die „pneumatischen“ im eigentlichen Sinne dieses Wortes bezeichnen würde, so ist in der Petrusrede die andere Seite des Ereignisses, das Zeugnis von Christus durch den Heiligen Geist, betont. Gewiß sind nicht diese beiden Berichte einem geschlossenen Traditionskomplex entnommen, trotzdem beziehen sich beide auf ein und dasselbe Ereignis der ersten Geistesausgießung. Die Beurteilung des Wesens des Geistes, die sich aus den Erzählungen ergibt, ist eine verschiedene. Erstens: der Heilige Geist ist eine Kraft, die die Menschen befällt und Glossolalie und ähnliche wunderbare Erscheinungen erzeugt, die freilich dem Lobpreise Gottes dienen und eine große Wirkung auf die Hörer ausüben; zweitens: der Geist ist ein Zeuge der Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes und von diesem gesandt. Entspricht das erstere einer stoßweisen Wirkung des Geistes, so muß im zweiten Fall der Heilige Geist wenigstens als Träger der Offenbarung der Erhöhung Jesu zu einem ständigen Besitz der Jünger vom Pfingsttage ab geworden sein. Aber nicht nur der offenbarungsmäßige Gehalt des Geisteserlebnisses kann zum bleibenden Gut der Apostel Christi gehören, sondern, da sie in dem Geiste eine Gabe ihres Meisters erkannten, muß dieses Geschenk auch dem Bilde, das die Urgemeinde von Jesus empfangen hatte, entsprochen haben. Was aber diese für Vorstellungen vom Wesen Jesu gehabt hatte, können wir aus der synoptischen Evangelientradition ersehen, die ja durch das Medium der Urgemeinde weiter überliefert worden ist. Was Christus vom Himmel her über seine Jünger ausgegossen hat, kann nur Kraft von seiner Kraft und Geist von seinem Geist gewesen sein.

Die Aufforderung, sich auf den Namen Jesu taufen zu lassen, um die Gabe des Heiligen Geistes zu erhalten, weist darauf hin, daß auch in der Urgemeinde mit dem Geistesempfang der Beginn eines neuen Lebens angenommen wurde, jedenfalls eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, in das der Täufling eintritt und das durch den Geist übermittelt wird. Also müssen wir auch eine Kraftwirkung des Geistes voraussetzen, die dieses neue

Leben wirkt [2]). In der Schilderung der Zustände in der Urgemeinde sehen wir auch wirklich dieses neue christliche Leben in Erscheinung treten. Zu der inneren Erneuerung, die sich auch in der freimütigen Verkündigung durch die Apostel äußert, treten die wunderbaren Kraftwirkungen des Geistes Jesu. Gleichwie kein Gegensatz zwischen dem sittlichen Ernst der Person Jesu und seiner Wundermacht bestanden, so könnten auch die äußeren Kraftwirkungen des Geistes des Herrn nicht als mit dem Geiste der sittlichen Erneuerung unvereinbar empfunden werden. Auch in der Apostelgeschichte wird, trotz mancher primitiven Vorstellung, die hinter einigen Wunderberichten liegen mag, keine einzige geistgewirkte Tat der Apostel berichtet, die diesem Maßstabe nicht entsprochen hätte. Es sind Handlungen, die Gott verherrlichen sollen oder dem Nächsten dienen, schließlich ist es die Verkündigung des Evangeliums selbst und die Bewahrung der Träger dieser Verkündigung, die als geistgewirkt dargestellt werden.

Da es Lukas daran lag, in besonders wunderbaren Farben die Macht des Geistes zu schildern, so mag auch mancher Bericht in der Apostelgeschichte Aufnahme gefunden haben, dem bei der Ausschmückung des erzählten Ereignisses primitive Vorstellungen von der Übertragbarkeit der Geisteskräfte durch leblose Gegenstände und Geisterwirkungen dämonischer Art die Farben abgegeben haben [3]). Paulus hält alle Charismata, wie sie in der Apostelgeschichte angeführt sind, ebenfalls für Wirkungen des Heiligen Geistes, er schätzt sie nur nicht so hoch ein, als es Lukas tut. Das Schwergewicht liegt bei Paulus auf der neugestaltenden Kraft des

---

2) Was Gloel bei Paulus feststellt, wenn er sagt: „Der Geist ist also hier als eine Macht vorzustellen, die von innen heraus die Menschen umgestaltet,“ ist nicht erst eine paulinische Vorstellung von dem Wirken des Geistes, sondern eine, die in dem Geisteserlebnis selbst begründet ist, und daher auch vom ersten Tage der Ausgießung an bestanden haben muß. Vgl. Gloel, „Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus“, 1888, S. 379.

3) Vgl. Clemen: „Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum“, 1916, S. 24, 83, 128. Wie bereits hervorgehoben ist, läßt sich nicht sagen, ob es jüdische oder heidnische Volksvorstellungen sind, die an solchen Stellen zum Ausdruck kommen. Wenn Clemen die Stelle aus dem Judasbriefe, Jud. 23, in diesem Zusammenhange nennt, so würde das in die jüdische Vorstellungswelt weisen, da hierin der Gedanke der Verunreinigung durch leblose Gegenstände anklingt, der den jüdischen Begriffen von der kultischen Reinheit entspricht.

Geistes, durch die das Bild des Herrn selbst in seinen Jüngern Gestalt gewinnt, Lukas dagegen verfolgt in seinem Werke eine andere Missionspraxis, als das Paulus in seinen Briefen tut. Er sucht die möglichst auffälligen Krafterweise des Heiligen Geistes hervorzuheben, um die gewaltige Macht des Herrn darzustellen, der in den Aposteln seinen Geist ausgesandt hat, die Welt seinem Evangelium zu erschließen. In der Art seines Vorgehens mag Lukas bei vielen einfachen christlichen Kreisen Verständnis gefunden haben, denn bald sehen wir eine sehr reichhaltige christliche Literatur entstehen, die den von Lukas gewiesenen Weg noch weiter verfolgt. Es sind das die Märtyrer- und Heiligenlegenden, sowie die apokryphen Apostelakten, in denen die Wunderberichte den Hauptgehalt der Erzählung bilden.

Trotz der starken Betonung der ekstatischen Ereignisse ist die Schilderung der Apostelgeschichte frei von jeglichem Anklang an mystische Erlebnisse. Die Erzählung besteht aus der Beschreibung von Ereignissen und Handlungen, die die göttliche Kraft des Geistes durch die Gläubigen wirkt. Auf den Gemütszustand der vom Geiste Gepackten fallen nur seltene Streiflichter (2, 43, 4, 32 f. u. a.). Dennoch gelingt es Lukas, durch solche kurze Sätze ein überaus lebendiges und anschauliches Bild der herrschenden Stimmung zu geben. Die inneren Erlebnisse werden nur durch ihre nach außen hin in Erscheinung tretenden Wirkungen charakterisiert, der Geist, der die Apostel erfüllt, in seiner Auswirkung in Reden und Handlungen. Das Verhältnis der Jünger zu ihrem erhöhten Herrn ist nicht geschildert, sondern die Kraft, die die Apostel beherrscht, stellt sie in den Dienst des Heilsplanes ihres Meisters. Weder ein „ἐν Χριστῷ“ noch ein „ἐν πνεύματι εἶναι“ als Zustand der Gläubigen wird erwähnt [4]). Gleichsam wie ein elektrischer Strom der heiligen Macht Gottes durchdringt und erfüllt der Geist die Apostel, die sich seinem Willen fügen [5]), sie sind gebunden im Geiste [6]), aber im sittlichen Geiste des erhöhten Herrn Jesus. Er ist die Triebkraft

4) Über die paulinische Formel „ἐν Χριστῷ“ und „ἐν πνεύματι εἶναι“ vgl. Deissner: „Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus“, 1912, S. 94 f. Bei Lukas heißt „ἐν πνεύματι“ vom Geiste getrieben sein. Lk. 2, 27.

5) Acta 16, 6—9.

6) Acta 20, 22.

alles Geschehens in der Gemeinde über die Grenzen des jüdischen Volkstums hinausweisend und die Jünger zur Weltmission zwingend.

D. Schluß.

Zusammenfassende Beurteilung der lukanischen Anschauung vom Heiligen Geiste.

Bei einer zusammenfassenden Beurteilung der Anschauung vom Heiligen Geiste, die wir in den Lukasschriften feststellen, ist von dem Pfingstgeist, d. h. von der Gestalt des Heiligen Geistes auszugehen, die in den Jüngern und Gemeinden nach dem Pfingstfest wirkend von Lukas beschrieben wird. Zur Herausstellung der eigenen Auffassung, die sich der Verfasser unseres Doppelwerkes von dem Wesen dieser Gotteskraft gebildet hat, müssen wir nach Möglichkeit aus seinen Berichten auf die Erfahrung schließen, die Lukas selbst an dem Heiligen Geist gemacht haben muß. Denn der Heilige Geist ist für ihn eine lebendige Kraft, die unter seinen Zeitgenossen wirkt, und nicht eine Größe der Vergangenheit, über die er nur auf Grund von Überlieferungen urteilen könnte. Da sich Lukas aus seiner ganzen Schilderungsart als ein ausgesprochener Empiriker erweist, dem die Symptome und äußeren Erscheinungsformen des Geistes für seine Gegenwart und Macht maßgebend sind, so ist es um so wichtiger, von diesen Symptomen auszugehen.

Der erste Gesamteindruck, den alle von ihm beschriebenen Geisteswirkungen hervorrufen, ist der einer überwältigenden Kraftfülle, die sich in der verschiedensten Weise manifestiert. Machttaten, „δυνάμεις", Wunderwirkungen und Zeichen, „τέρατα καὶ σημεῖα", sind die Auswirkungen dieser Dynamis. Wen sie befällt, den befähigt sie zu den größten Wundertaten; Kerkertore öffnen sich vor ihm, das Meer kann ihm nichts anhaben, gegen Schlangenbiß ist er gefeit. Zungenreden und Ekstase sind Zeichen dieser Machtfülle, die die Jünger Jesu beherrscht. Nicht dem Werte nach, als seelische Erlebnisse und Erhebung des Einzelnen in überirdische Regionen beurteilen die Berichte der Apostelgeschichte solche Geisteswirkungen, sondern als Symptome der übernatürlichen Macht. Nicht nur Krankenheilungen und Totenerweckungen wer-

den berichtet, sondern auch von rein magisch anmutenden Uebertragungen der heilenden Kraft des Petrus und Paulus weiß die Apostelgeschichte zu erzählen. Wundersam und gewaltsam ist dieser Geist, der sich in Gestalt von Feuerzungen auf die Apostel niedergelassen.

Wenn wir hierbei stehen bleiben würden, ohne tiefer einzudringen, so müßten wir zum Schluß kommen, daß, wenn wir eine Beeinflussung des Lukas durch die Frömmigkeit heidnischer Kreise annehmen, es sich nicht um die der höheren, individualistischen Mysterienkultgemeinschaften handeln kann, sondern um die Anschauungswelt primitiver Kreise, die dem vulgärsten Volksaberglauben huldigten.

Mit dieser Beurteilung hätten wir freilich nicht einmal die Oberfläche der Bedeutung, die Lukas dem Heiligen Geist beimißt, gestreift. Alle Wunderberichte, soweit sie nicht noch einen anderen, besonderen Sinn enthalten, wie etwa die Petrusvision oder das Sprachwunder zu Pfingsten u. a., sind ja nur als Erweis der Macht gewertet und nicht aus dem Interesse an dem wunderbaren Geschehen selbst erzählt. Die Heilungen, die durch Petrus und Paulus geschahen, werden oft nur summarisch erwähnt, Acta 5, 12—16; 19, 11 f. Man könnte annehmen, daß Lukas nichts Näheres über diese Wunder bekannt gewesen sei. Gewiß, aber wenn wir diejenigen Wunder, über die Lukas ausführlicher berichtet, auf ihren Zusammenhang mit dem Gesamtaufriß der Apostelgeschichte hin prüfen, so können wir feststellen, daß, bis auf wenige Ausnahmen, die geschilderten Ereignisse für den ganzen Verlauf der Erzählung von Bedeutung gewesen sind. Die Wirkung, die solche Berichte über die außergewöhnlichen Ereignisse in den ersten Gemeinden auf Lukas ausgeübt haben, will er auch bei Theophilus erzielen. Auch ihm sollten diese Beschreibungen den Beweis liefern, daß es Gott selbst ist, der in solchen Taten für die Jünger ein Zeugnis abgelegt hat, so wie er einst Jesus durch Machttaten ausgezeichnet hatte, Acta 2, 22. Dadurch erscheinen bereits nach außen hin die Jünger als diejenigen, die mit dem Pfingstgeist ein Erbe Jesu auf Erden angetreten haben: — seine Wundermacht. Wie diese aber Jesus, als dem Messias und Erlöser zu Gebote stand, so dient auch der Geist, der die Jünger erfüllte, zur Verkündigung der Heilstat des Herrn.

Von hier aus eröffnet sich nun die wirkliche Bedeutung des

Pfingstgeistes. Nicht nur eine Macht von unumschränkter Kraftwirkung treibt die Jünger, sondern dieser Geist ist das Organ des Heilswillens Gottes und des erhöhten Herrn, der die Jünger in seinen Dienst genommen und sie mit der wunderbaren Macht zum Zweck der Verkündigung ausgerüstet hat. Der Geist, der den Heilsplan Gottes verwirklicht, ist der Träger der Gemeinden und ihm sind die Charismata, wie Krankenheilung und Glossolalie usw., als besondere Gaben untergeordnet. Diese großzügige Vorstellung, die das ganze Lukaswerk durchzieht, findet im Heiligen Geist ihren Träger. Daß gerade der Heilige Geist die Macht ist, die die Welt für Gott erobert, und nicht etwa der Messias, das liegt in den Tatsachen begründet und findet auch in der hellenistischen Welt keine Analogie. Hinter dem Pfingstgeiste steht der Gott der Geschichte, der ein neues Volk Israel gründet.

Gerade in den Lukasschriften ist dieser Geist Jesu Christi durch nichts als der Geist mystischer Ekstase charakterisiert, denn die letztere dient der Erhebung des Einzelnen zur Gottseligkeit und Vergottung, der Pfingstgeist, auch in seinen ekstatischen Formen, dient aber dem praktischen Zweck der Mission und Ausbreitung der Herrschaft Gottes. Aus diesem Grunde ist es fraglich, ob Lukas selbst ekstatische Erlebnisse gehabt hat [1]), da er solche nur ihrer äußeren Erscheinungsform nach beschreibt. Daß er diese vielleicht höher einschätzt als Paulus, mag darauf zurückzuführen sein, daß er gerade an den hervorragendsten Vertretern des christ-

---

1) Lukas betont wohl den pneumatischen Charakter der Prophetie. Die Prophetenworte wie die Psalmzitate sind Aussprüche des Heiligen Geistes, damit soll der göttliche Ursprung dieser Worte hervorgehoben werden. Die Propheten, wie die Jünger, reden und handeln aus der Gotteskraft des Geistes heraus. Aus ganz anderen Motiven sucht Philo z. B. Mose als einen Ekstatiker zu schildern. Die Ekstase selbst ist für ihn von Wert, da sie nicht nur eine Offenbarung des göttlichen Willens enthält, sondern den Propheten in eine höhere Lebenssphäre versetzt, wodurch er erst zu einem wahren Weisen wird. Er ist dann nicht nur ein Organ Gottes, sondern selbst zu einem Wesen höherer Ordnung geworden. Vgl. Philo: „De vita Mosis", II. M. 163 f., C-W. 1888 ff. Vgl. die von Leisegang angeführten Stellen: „D. H. G." I. S. 152 ff., auch Bousset: „Die Religion des Judentums", S. 417—426, u. Windisch: „Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum", 1909, S. 60—62 und 83. Der Inspirationsgedanke des Lukas dagegen entspricht eher dem der alttestamentlichen Prophetie.

lichen Geistes wie Paulus diese Erscheinung beobachtet hat und sie auch als spezifisch christlich angesehen wurde.

Die Religionshistoriker sehen die Glossolalie als ein Charakteristikum der hellenistischen Gemeinden an, doch ist gerade die sich in Glossolalie äußernde Ekstase auch auf heidnisch-griechischem Boden kaum zu belegen. Auch Paulus scheint keine heidnische Glossolalie gekannt zu haben, I. Kor. 12, 2. Diese Erscheinungen können ebenso gut auch in der Urgemeinde aufgetreten sein, doch wird man sie auf jüdischem Boden anders eingeschätzt haben als in Korinth.

Wenn wir die Resultate unserer Untersuchungen mit denen Leisegangs [2]) vergleichen, so können wir feststellen, daß wir ihm nicht in einem einzigen der bei ihm angeführten Punkte beistimmen können. Unsere Behandlung der Geburtsgeschichte hat uns davon überzeugt, daß von einem Zusammenhang mit dem griechischen „Motiv eines Zeugens der Gottheit in der Menschenseele" keine Spur zu finden ist, besonders da es sich um die Zeugung und physische Geburt eines Kindes und nicht eines Orakelspruches oder einer Weissagung handelt. Sowohl nach Matthäus wie nach Lukas ist der Heilige Geist die Kraft, die als unpersönliche Hypostase Gottes ohne Zutun Josephs auf wunderbare Weise in Maria das neue Leben erweckt. Das griechische Denken äußert sich im Lukastexte darin, daß die Gottessohnschaft des Kindes durch diese Zeugung begründet wird. Denselben Gedanken findet Lukas auch in seinem Wortlaut der Himmelsstimme während der Taufe Jesu zum Ausdruck gebracht.

Das Bild der Feuertaufe hat mit der Vorstellung der Geistestaufe nichts zu tun, sondern es ist das Feuergericht, das der, der nach Johannes kommen soll, vollstrecken wird.

Den Gedanken einer Göttertrias haben wir nicht im Bericht über die Jordantaufe feststellen können, sondern die Vorstellung vom neuen Bunde im Heiligen Geist, den Gott durch diesen seinen Sohn Jesus mit der sündigen Menschheit geschlossen.

In der lukanischen Fassung des Logions von der Sünde wider den Heiligen Geist fanden wir die heilsgeschichtliche Epochenbetrachtung, die auch dem Aufbau des Gesamtwerkes des Lukas zugrunde liegt. Ein Verdrängen des Namens Gottes durch den Hei-

2) Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 142.

ligen Geist konnte gar nicht stattfinden, da wir durch nichts belegen können, daß hier überhaupt ursprünglich der Name Gottes als die Macht, mit der Jesus die Dämonen austrieb, erwähnt gewesen sei. In der Apostelgeschichte tritt freilich der Name Jesu Christi des Herrn als diejenige Kraft auf, in der die Jünger die Wunder tun, allein wir sehen, daß diese Bezeichnung weder im Widerspruch zur Vorstellung vom Heiligen Geist steht, noch von dieser verdrängt wird.

Lukas nimmt wohl einen Zusammenhang des Pfingstgeistes mit dem Geiste, der auf Jesus ruhte, sowie dem Prophetengeiste an, aber nicht eine unmittelbare Kontinuität in der Weise, daß sich die Erscheinungsformen des Heiligen Geistes einer Heilsepoche aus denen der vorhergegangenen ableiten ließen. Daher sind es auch teilweise neue Symptome, die das Auftreten des Pfingstgeistes kennzeichnen. Die Begleiterscheinungen des Geistes in der letzten Heilsepoche charakterisieren diese als die abschließende, der nur noch das Endgericht und die Wiederkunft Jesu zur endgültigen Aufrichtung des Reiches folgen. Mit dem Pfingsttage ist die letzte Zeit angebrochen, die durch Joel prophezeit wurde, dadurch ist auch der Geist, der in den Aposteln wirkte, als eine Erfüllung der jüdischen eschatologischen Weissagung von Lukas angesehen worden. Wenn der Pfingstbericht nach diesem Joelzitat geformt worden wäre, wie das Leisegang annimmt [3]), so müßte er wohl ganz anders gestaltet sein, als er uns überliefert ist.

Auf die Geschichtlichkeit der erzählten Ereignisse legt Lukas den größten Wert, weil es für ihn Heilstatsachen sind, aus denen sich die Kräfte, die unter den Christen seiner Zeit lebendig waren, erklären lassen. Wenn seine Phantasie an dem Pfingstbericht mitgearbeitet hat, so nur in der Ausgestaltung bereits vorhandenen Stoffes, z. B. mag er die Völkertafel erweitert haben. Der Ausdruck „πλήρης πνεύματος ἁγίου" oder ähnliche deuten nicht auf eine substantielle Geistesvorstellung, sondern können ebensogut für den Geist als Kraft, Dynamis gelten. Der wirkliche Gehalt dieser Kraft ist jedoch darin gegeben, daß sie der Geist Jesu Christi des erhöhten Herrn ist.

Lukas ist der erste gewesen, der das Geschehen in diesen christlichen Gemeinden als einen Ausschnitt des großen Heilsplanes

3) Leisegang: „Pneuma Hagion", S. 129 f.

Gottes in seinem Werke darstellt. Sicher sind es Gedanken, die von Anfang an in der jungen Christenheit eine große Rolle gespielt haben, dennoch ist es bemerkenswert, daß gerade der Grieche Lukas nicht das individuelle Motiv der subjektiven Erlösung von den Banden der irdischen Leiblichkeit, sondern die objektive, in einer Heilsgeschichte verankerte Tatsache der Erlösung der Welt von ihren Sünden und deren Überwindung durch die Kraft des Heiligen Geistes zu dem Leitgedanken seines Werkes gemacht hat. Daraus können wir auf seine persönliche Frömmigkeit schließen, die in dem Gott, der zum Heil der sündigen Menschheit in die Geschichte eingreift, den Spender des Heiligen Geistes sieht. In seinem Wortschatz wie in der Vorstellungswelt ist Lukas oft bewußt von der LXX abhängig, so ist es für ihn auch der Gott des Volkes Israel, der den Heiligen Geist, den Geist des erhöhten Herrn, jetzt zur Eroberung der Heidenwelt ausgesandt hat, nachdem sich sein Volk seiner werbenden Liebe als unwürdig erwiesen. Für diesen Kyrios, der im Geiste seinen Siegeszug von Jerusalem bis Rom genommen hat, wirbt auch Lukas in seinen beiden Schriften an Theophilus.

Nachtrag.

Nachdem diese Arbeit abgeschlossen dem Druck übergeben war, erschien die Schrift von Fr. Büchsel, „Der Geist Gottes im Neuen Testament“, Gütersloh 1926. Leider ist es daher nicht mehr möglich gewesen, in unseren Untersuchungen auf die Feststellungen Büchsels einzugehen.

Manche erhebliche Differenzen sind zwischen den in unserer Arbeit gewonnenen Resultaten und den Ausführungen Büchsels vorhanden. Da Büchsel sich die umfassendere Aufgabe gestellt hat, ein Bild der „Geistfrömmigkeit“ und „Geistesvorstellung“ im Urchristentum zu zeichnen sowie die Vorgeschichte des urchristlichen Geistesglaubens zu schildern, geht er auf keine Einzeluntersuchungen ein. Dadurch ist es auch zu erklären, daß er manches als auf einer gemeinsamen Fläche liegend behandelt, was sich in unseren Untersuchungen als spezifische Eigenart nur des einen synoptischen Evangelisten — des Lukas — darstellte. So ist in der synoptischen Grundtradition nicht das Bestreben, das Leben und Handeln Jesu ausgesprochen als geistgewirkt erscheinen zu lassen, nachzuweisen, während nur Lukas dem Gesamtaufriß seines Werkes entsprechend bewußt das wunderbare Leben Jesu als unter der Kraftwirkung des Heiligen Geistes stehend schildert. Daher ist es auch in unserer Einzeluntersuchung möglich gewesen, den Unterschied, der in der Bewertung des Geburtswunders zwischen Matthäus und Lukas besteht, deutlicher herauszuarbeiten.

In der Herausstellung des „pneumatischen Elementes“ der urchristlichen Frömmigkeit zieht Büchsel den Kreis der Erscheinungen, die er als geistgewirkt ansieht, erheblich weiter, als wir es getan haben. Letzteres erklärt sich ebenfalls aus der Anlage und Zielsetzung seiner Schrift, die ein Gesamtbild der einen Seite der urchristlichen Frömmigkeit, der „Geistesfrömmigkeit“, geben will. Außer diesen Unterschieden, die sich durch die Verschiedenheit der Behandlung des Stoffes und der Anlage der beiden Arbeiten

ergeben, ist noch ein erhebliches Auseinandergehen in Einzelheiten festzustellen, auf die wir jedoch nicht näher eingehen können.

Neben all den erwähnten Divergenzen besteht andererseits eine weitgehende Übereinstimmung in manchen Ergebnissen. Wenn Büchsel über die Rolle, die dem Heiligen Geiste im Lukasbericht von der Zeugung Jesu zugewiesen wird, sagt: „Daß Gott durch seinen Geist schafft, ist die Wurzel der lukanischen Erzählung von der Erzeugung Jesu aus dem Geist," so sind wir in unserer Untersuchung genau zu demselben Schluß gelangt.

Verzeichnis der zitierten Schriftstellen.

Altes Testament:

Neues Testament:

Apokryphen und Pseudepigraphen.

Namen- und Sachverzeichnis.

Autorenverzeichnis der zitierten Literatur und Quellenwerke.

Beri

Seite 86 Zeile 8 lies „חַג“ statt

Seite 112 Zeile 7 lies „übergehe
Seite 122 Anm. 34 lies „Origenes
Seite 147 Zeile 1 lies „προφητεύει
Seite 149 Anm. 1 und Seite 173 A
Seite 170 Zeile 19 lies „βαπτισθήσ

Berichtigungen.

חַ" statt חַג.

„übergehen" statt übergeben.

„Origenes" statt Origines.

προφητεύειν" statt προφητειεύν.

Seite 173 Anm. 8 lies „Tertullian" statt Tertulian.

„βαπτισθήσεσθε" statt βαπτισθήσεστε.

1092739

Baer, Heinrich von
Der Heilige Geist in
den Lukasschriften

Peter Gesieth

Andrews U.

Interlibrary Loan

W. Schmeichel

W. Schmeichel